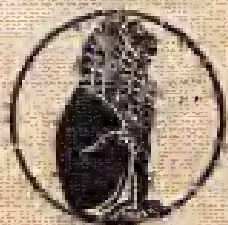
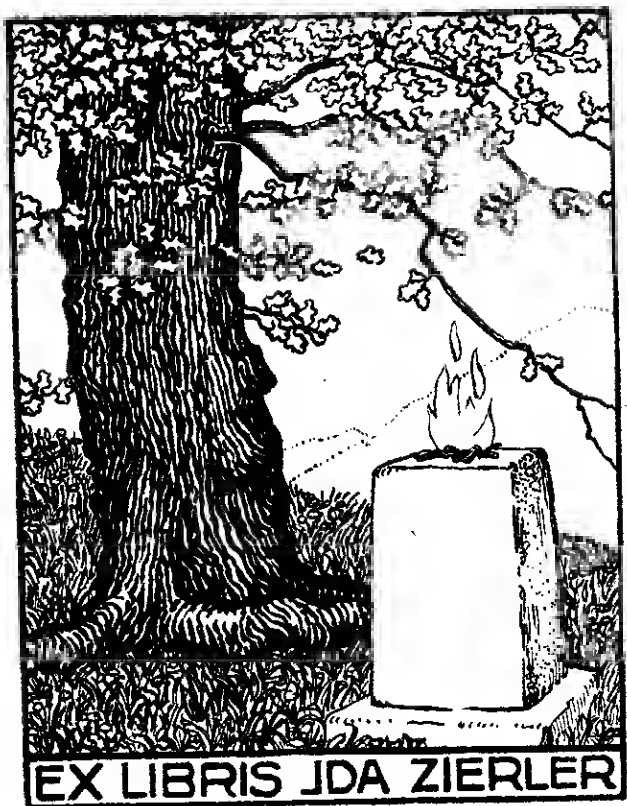


ALBERT STEENBERGEN
HENRI BERGSON'S
INTUITIVE PHILOSOPHIE





**ALBERT STEENBERGEN
HENRI BERGSON'S
INTUITIVE PHILOSOPHIE**



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICH'S IN JENA 1909

OHNE DEN WIDERSPRUCH VON NOTWENDIG-
KEIT UND FREIHEIT WUERDE NICHT PHILOSO-
PHIE ALLEIN, SONDERN JEDES HOEHERE WOL-
LEN DES GEISTES IN DEN TOD VERSINKEN.

SCHELLING

BIBLIOGRAPHIE

Henri Bergson, 1859 in England geboren, seit 1900 Professor am Collège de France in Paris, hat folgende Schriften veröffentlicht:

BÜCHER

QUID ARISTOTELES DE LOCO SENSERIT, Dissertation, Paris 1888.

ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE, Paris 1888. Von mir zitiert als E. Seit der 6. Auflage hat sich der Druck des Buches geändert, so dass die Seitenzahlen dieser neuen Auflage nicht mehr genau mit denjenigen der früheren Auflagen übereinstimmen. Eine deutsche Uebersetzung wird vorbereitet.

MATIÈRE ET MÉMOIRE, ESSAI SUR LA RELATION DU CORPS AVEC L'ESPRIT, Paris 1896. Zitiert als M M. Eine von W. Windelband mit einer Einleitung versehene deutsche Uebersetzung: MATERIE UND GEDAECHTNIS erschien Jena 1908. Von mir zitiert als M G.

LE RIRE, ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU COMIQUE, Paris 1901. Zuerst veröffentlicht in der Revue de Paris. Zitiert als R.

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE, Paris 1907. Zitiert als E C. Als: DIE SCHOEPFERISCHE EVOLUTION von Dr. Benrubi übersetzt, Jena 1910.

AUFSÄTZE

LE BON SENS ET LES ÉTUDES CLASSIQUES, Vortrag an einem Pariser Lycée.

NOTE SUR LES ORIGINES PSYCHOLOGIQUES DE NOTRE CROYANCE À LA LOI DE CAUSALITÉ, Vortrag auf dem Philosophenkongress in Paris im Jahre 1900, veröffentlicht in der Bibliothèque du Congrès International de Philosophie und in der Revue de Metaphysique et de Morale.

LE RÊVE, Vortrag im Institut psychologique international, veröffentlicht im Bulletin de L'institut. psych. intern. Mai 1901.

2 L'EFFORT INTELLECTUEL, Revue philosophique, Jan. 1902.

LE PARALLÉLISME PSYCHO-PHYSIQUE ET LA MÉTAPHYSIQUE POSITIVE, in der Société française de Philosophie verteidigte Leitsätze, mit Begründung und nachfolgender Diskussion veröffentlicht im Bulletin de la Soc. fr. de Philos. Juni 1901. Zitiert als P.

INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE, Rev. de mét. et de mor. Jan. 1903. Zitiert als I. Als „Einführung in die Metaphysik“ übersetzt bei Diederichs, Jena 1909.

LE PARALOGISME PSYCHO-PHYSIOLOGIQUE, Vortrag auf dem Genfer Philosophenkongress 1904, veröffentlicht Rev. de Mét. et de Mor. 1904. S. 895 f.

NOTICES SUR LA VIE ET LES OEUVRES DE M. FÉLIX RAVASSON-MOLLIEN, Vortrag in der Académie des Sciences morales et politiques, veröffentlicht in den Sitzungsberichten dieser Gesellschaft.

L'IDÉE DE NÉANT, Rev. philos. Nov. 1906 = Ein Teil des 4. Kap. der Évolution Créatrice.

LE SOUVENIR DU PRÉSENT ET LA FAUSSE RECONNAISSANCE, Rev. philos. Dez. 1908.

Einige kurze Berichtigungen und Antworten Bergsons:

Revue Philosophique 1905, S. 229 f.: Ueber seine Beziehungen zu W. James.

Bulletin de la Soc. fr. de Philos. März 1905. S. 94 ff.: Ueber seine Wahrnehmungstheorie.

Revue du Mois, Sept. 1907, S. 351: Ueber l'Évolution créatrice.

Revue de Mét. et de Mor. Jan. 1908: „à propos de l'évolution de l'intelligence géométrique.“

Bulletin de la Soc. fr. de Philos. Jan. 1908, S. 21: Ueber den Einfluss seiner Philosophie auf die Gymnasialschüler.

VON DEN ARBEITEN DER SCHÜLER BERGSONS SEIEN GENANNT:

G. H. LUQUET, Idées générales de psychologie, Paris, Alcan.

E. LEROY, Science et Philosophie, eine Reihe Artikel in der Revue de Métaphysique et de Morale, 1899 und 1900.

DERSELBE, La science positive et les philosophies de la liberté, Vortrag auf dem Philosophenkongress in Paris im Jahre 1900.

V. WILBOIS L'esprit positif, eine Reihe Artikel in der Revue de Métaphysique et de Morale 1900 u. 1901.

EINIGE BUECHER UND ARTIKEL, DIE SICH MIT BERGSON BESCHAEFTIGEN:

ALFRED FOUILLÉE, Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Paris, Alcan, 1896, S. 198-206.

V. DELBOS, Matière et Mémoire, Revue de Métaphysique et de Morale 1897, S. 353 ff.

P. L. COUCHOUD, La métaphysique nouvelle, Rev. de Mét. et de Mor. 1902, S. 225 ff.

F. RAUH, La conscience du devenir, Rev. de Mét. et de Mor. 1897, S. 659 ff.

L. COUTURAT, La théorie du temps de Bergson. Rev. de Mét. et de Mor. 1896.

G. DWELSHAUWERS, Raison et Intuition, in La Belgique Artistique et Littéraire, Nov. u. Dez. 1905, April 1906, auch in Buchform erschienen.

DERSELBE, Bergson et la méthode intuitive, Revue du Mois, Sept. 1907.

A. GUREWITSCH, Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson), Arch. f. system. Philos. IX. S 463 ff.

D. PARODI, Le Rire, par H. Bergson, Rev. de Mét. et de Mor. 1901, S. 224 ff.

G. RAGEOT, L'Évolution Créatrice, Revue Philos., Juli 1907.

L. WEBER, L'Évolution Créatrice, Rev. de Mét. et de Mor., Sept. 1907.

F. LEDANTEE, L'Évolution Créatrice, Revue du Mois, Aug. 1907.

G. TYRRELL, L'Évolution Créatrice, The Hibbert Journal, Jan. 1908.

LÉON CRISTIANI, Le problème de Dieu et le pragmatisme, Paris, Bloud & Cie., 1908.

J. GOLDSTEIN, Henri Bergson und der Zeitlosigkeitsidealismus, im Literaturblatt der Frankfurter Zeitung vom 2. Mai 1909.

ANGELO CRESPI, La metafisica di H. Bergson, im „Coenobium“, Juli—August 1908 (II, 5).

T. LOVEDAY, Henri Bergson, L'Évolution Créatrice, Mind, Juli 1908, S. 402.

RENÉ BERTHELOT, Évolutionnisme et Platonisme, Mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences,

J. DE TONQUÉBEC, La notion de la vérité dans la Philosophie nouvelle, Paris 1908.

Diese Bibliographie ü b e r Bergson ist keineswegs vollständig. Vieles wird mir entgangen sein; ausserdem bringt jeder Monat neues Material.

EINLEITUNG

Die Zeit, in der ein zum Materialismus ausgearteter Positivismus auch in den Büchern der führenden Geister eine hervorragende Rolle spielte, ist vorüber. Während diese Weltanschauung allmählich zu den niederen Bildungsschichten durchsickerte, machte sich in den Kreisen der Philosophie eine Reaktion gegen sie geltend, die in den verschiedensten Formen auftrat, doch in jeder Form die Aktivität unseres Geistes der materiellen Welt gegenüber aufs stärkste betonte. Eine eingehende Kritik der Erkenntnis zeigte, dass auch im Positivismus und noch mehr im Materialismus eine beträchtliche Zahl unbegründeter, dogmatischer Voraussetzungen stecken.

In Deutschland erfolgte diese philosophische Vertiefung hauptsächlich im Anschluss an das wiederaufgenommene Studium von Kants Vernunftkritik, die durch die kühne Metaphysik seiner unmittelbaren Nachfolger und durch den daraufhin auftretenden positivistischen Rückschlag allzusehr in den Hintergrund gedrängt war. Weshalb, so fragten diese Neukantianer, hatte man die natürlichen Schranken des Verstandes zu durchbrechen gewagt und mit Schelling und Hegel behauptet, das Absolute ergreifen zu können? Das Wesen der Dinge muss unserer Erkenntnis notwendig verborgen bleiben, da diese über den Bereich der Erfahrung nicht hinausreicht. Wir können höchstens konstatieren, dass hinter dem sittlichen Handeln ein höheres Prinzip steht, das sich kundgibt in unserer Fähigkeit, zu werten und Normen aufzustellen. Eine gewisse Richtung unter den Neukantianern geht soweit, das Gebiet der Erfahrung, der kausalen Verknüpfung gänzlich den Einzelwissenschaften überlassen zu wollen und diesen die Philosophie als die Wissenschaft der Normen, der Werte entgegenzustellen. So feiert die Metaphysik als erweiterte Ethik eine unerwartete Wiedergeburt. Aber neben dieser nicht ganz offen proklamierten Metaphysik gibt es eine andere, die sich öffentlich als eine solche bekennt. Für sie beschränkt sich unsere Erfahrung nicht auf den Inhalt der Sinneswahrnehmungen. In unserem eigenen Geistesleben ergreifen wir eine höhere Realität, die wir im gewissen Sinne selbst schaffen, die auch in das mechanische Geschehen
6 der Aussenwelt schöpferisch eingreift. Die Existenz dieser

höheren Spontaneität in uns ist unverkennbar: hier ist der Angelpunkt, von dem aus sich die Welt sowohl als unser Erkennen neugestalten lässt. Dieser „Aktivismus“, wie der Neubegründer der besonders an Fichte wiederanknüpfenden Lehre von der schöpferischen Macht des Denkens sie neuerdings benannte, dringt immer siegreicher vor auch in denjenigen Kreisen, welche noch vor kurzem jeden Idealismus ablehnten.

Inzwischen war die Entwicklung in England und in Frankreich wesentlich anders verlaufen. England, das klassische Land des Empirismus, hatte nach der Mitte des 19. Jahrhunderts ein System hervorgebracht, das den Fortschritten der Naturwissenschaft vollkommen Rechnung zu tragen schien und dadurch bald und noch immer vielen zum letzten Wort der Weisheit wurde. Dagegen entstand dann in den 80er Jahren eine intellektualistisch gefärbte Opposition, die sich an Kant und Hegel anlehnte. Doch konnte dieser logische Aristokratismus den englischen Geist auf die Dauer nicht befriedigen. Der Amerikaner vor allem sehnte sich nach einer Philosophie des menschlichen Lebens, des praktischen Handelns, nach einer Philosophie der Wirklichkeit, die auch dem Ungelehrten verständlich sein sollte. Und so wurde der „Pragmatismus“ das rechte Wort zur rechten Zeit. Nur keine logische Spintisiererei! An ihrem Wert für das praktische Leben soll die Wahrheit gemessen werden. Der Philosoph braucht sich nicht um die subtilen Unterschiede zu kümmern, die für das menschliche Handeln bedeutungslos sind. Und an diese methodologische Haltung knüpft sich nun die tiefer greifende erkenntnistheoretische Neuerung, dass unsere Philosophie, unser ganzes Denken nur menschlich ist in dem Sinne, dass wir die Welt so erfassen, wie es den Bedürfnissen des Handelns, des praktischen Lebens entspricht. Die Erkenntnis verliert dadurch ihren isolierten Charakter und ihren selbständigen Wert und wird der Tätigkeit, der Lebensaktivität untergeordnet. Das Denken wird zu einem Faktor in der Lebensentwicklung wie andere mehr und schwebt nicht länger, wie bei den Griechen, als Ideenwelt in ewiger Erhabenheit über unserem Mühen und Streben. Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir übrigens auch in Deutschland bei Avenarius und Mach, die mit ihrem „Prinzip der Denkökonomie“ das Erkennen ganz in den Dienst der praktischen Wissensarbeit stellen.

Wir werden sehen, wie diese pragmatistische Theorie auch bei Bergson eine wichtige Rolle spielt, aber doch nur einen der beiden Pole seiner Erkenntnistheorie bildet und dadurch in ihrer Bedeutung wesentlich herabgesetzt wird.

Auch in Frankreich übte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Positivismus eine bemerkenswerte Herrschaft. In der Gegenwart ist er, wie in Deutschland der Materialismus, so recht zur Philosophie der Masse geworden, während er bei den führenden Geistern seine Macht grossenteils eingebüsst hat, wenngleich er in dem Psychologismus Ribots und dem Soziologismus Durkheims noch immer neue Blüten zeitigt. Die Geschichte früherer Jahrhunderte zeigt, dass diese Erfahrungsphilosophie dem französischen Geiste eigentlich sehr wenig liegt. Dieser zieht es vor, in seinem Raisonement von einfachen Prinzipien auszugehen und deduktiv fortzuschreiten; seine Lieblingswissenschaft war von jeher die Mathematik, deren einfache, klare Methode ihm auch für die Philosophie das Richtmass war. Daher wird es uns nicht wundern, wenn in der heutigen philosophischen Literatur Frankreichs die Erörterungen über die logische Begründung der Mathematik sowie über die mathematische Formulierung der Logik einen sehr grossen Raum einnehmen. Diesem mathematischen Denken entspricht ein klarer, präziser, vollkommen durchsichtiger Stil, der wie eine zierliche Brücke über die tiefsten metaphysischen Abgründe hinwegführt, während die Sprache unserer historischen Weltanschauung das Halbdunkel, worin so vieles aus der Geschichte sich vor unseren Blicken verbirgt, nur allzu treu widerspiegelt.

Doch die Mathematik führt auch zur Physik und zur Erkenntnistheorie und damit zu reelleren Gebieten hinüber. Ein Physiker von dem Range Poincarés¹ kümmert sich energisch um die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft; er zeigt, in wie hohem Masse die „ehernen Gesetze“ von den Satzungen unseres Denkens abhängig sind; sie gelten nicht mit jener absoluten Notwendigkeit, die wir geneigt sind, ihnen zuzuschreiben. Diese Philosophie der „Kontingenz“ findet einen noch stärkeren Ausdruck in den

¹ H. Poincaré, *La science et l'hypothèse* (Deutsch von Lindemann, Leipzig 1906); Ders., *La valeur de la science* (Deutsch von Weber, Leipzig 1906); beide Paris, Flammarion.

kleinen, aber inhaltsvollen Büchern von Emile Boutroux.¹ Diese weisen in eindringender Weise auf den Teil der Unvorherbestimmtheit in dem Ablauf der Naturerscheinungen hin und zeigen, wie diese Kontingenz wächst, je mehr wir von der Natur zum Geiste fortschreiten. Das Wesen des Geistes endlich wäre vollkommen indeterminiert: reine, sich selbst bestimmende Tätigkeit. So lieferte die sorgfältige Analyse der Naturgesetze die noch fehlende Bestätigung einer allumfassenden Philosophie der Freiheit, welche schon vor Jahrzehnten Ravaisson, Secrétan und Renouvier, jeder in seiner Weise, ausgebildet hatten. Der erste, eine vornehme Künstlernatur, schmiedete Schellings „schöpferisches Handeln“ in die leichteren Formen der französischen Grazie;² der zweite arbeitete von vornherein auf den Grundlagen des protestantischen Christentums;³ Renouvier endlich entwarf ein grossartiges System, das er „Neokritizismus“ benannte, welches sich aber von Kant vor allem darin unterschied, dass es die intelligible Freiheit auch in die phänomenale Welt eingreifen liess und in dieser erst eigentlich menschlichen Freiheit die notwendige Bedingung jeder Philosophie, jeder Erkenntnis erblickte.⁴

In allen drei Ländern finden wir somit um die Wende des 20. Jahrhunderts Tendenzen, die dahin zielen, den Wert und die Eigenart der menschlichen Tätigkeit der Naturgesetzlichkeit gegenüber zu betonen. Der Geist ist der Natur nicht gänzlich unterworfen, wie Materialismus und Parallelismus behaupten, sondern er ist in seinen Offenbarungen nur von ihr beschränkt. Das Fiasko des Rationalismus in seiner extremen Hegelschen Fassung schien anzudeuten, dass man auf diesem Wege den Geist nicht retten konnte. Der Kritizismus, wie spiritualistisch die Gesinnung seiner Anhänger auch sein mochte, konnte dieser Gesinnung nur versteckterweise einen wissenschaftlichen Ausdruck geben. Es lag nahe, zu versuchen, durch eine neue Analyse des menschlichen Denk-

¹ E. Boutroux: „De la contingence des lois de la nature,“ Paris 1874; „De l'idée de loi naturelle,“ Paris 1895, in deutscher Uebersetzung von Dr. I. Benrubi bei Eugen Diederichs, Jena. ² F. Ravaisson-Mollien: „De l'habitude“, Paris 1838; „La philosophie en France au dix-neuvième siècle,“ Paris 1868 (deutsch v. E. König, Eisenach 1889). ³ Ch. Secrétan: „La philosophie de la liberté,“ Paris, 1849, u. a. m. ⁴ Ch. Renouvier: Hauptwerke: „Essais de critique générale“, „Logique,“ 1875, „Principes de la nature,“ 1892, „La science de la morale,“ 1869; „La philosophie analytique de l'histoire,“ 1896—97; „La nouvelle Monadologie,“ 1899. (Eine allgemeine Zusammenfassung seines Systems.)

vermögens den metaphysischen Himmel mit neuen Waffen zu erstürmen. Sollte denn Humes Skeptizismus die unvermeidliche Sackgasse bleiben, in welche jeder Empirismus münden muss? Gab es da nicht noch einen unbetretenen Pfad, der den eifrigen Sucher zur Bergeshöhe führen konnte? Vielleicht war Humes Fehler gerade, dass sich seiner Empirie noch zu viel Rationalismus beimischte.¹ Vielleicht haben die grossen Erfolge der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Naturwissenschaft die Augen sogar der grössten Denker geblendet. Vielleicht liegt die Wahrheit nicht nur im klar Verstandenen und klar Formulierbaren. Enttäusern wir uns aller philosophischen Vorurteile und versuchen wir einfach zu ermitteln, wie die Wirklichkeit beschaffen ist. Möglicherweise werden wir so zu Ergebnissen geführt, die von den Anschauungen des gesunden Menschenverstandes viel weniger abweichen, als die dogmatischen Konstruktionen der Schulphilosophie. (M G XVI.) Der gesunde Menschenverstand glaubt an die Existenz des Geistes, ebenso an die Willensfreiheit. Es könnte sich herausstellen, dass er mit diesen Ueberzeugungen im guten Recht ist.

Aus ähnlichen Betrachtungen ist die Philosophie hervorgegangen, welche in ihren Hauptzügen diese Schrift darstellen will. Sie versucht durch ihre Methode der absoluten Erfahrung den Materialismus gründlicher zu widerlegen, als alle rationalistischen Systeme es vermocht haben. Der alte Spiritualismus war deshalb unfruchtbar, weil er sich ganz in den Geist, in das Denken, das sich selbst denkt, zurückzog und alle Verbindungsbrücken mit Natur- und Erfahrungswissenschaft zertrümmerte. Dadurch verschloss er sich auch allem Einfluss auf diese Wissenschaft, und durch sie auf die grosse Masse der Gebildeten. Das einzige Mittel, Materialismus und Monismus mit Erfolg zu bekämpfen, wäre ihnen auf ihrem eigenen Gebiet zu Leibe zu gehen. (P 47) Nicht sowohl der Geist an sich, als seine Berührungspunkte mit der Materie sollten dazu untersucht werden. „Durch die Beschränkung auf dieses enge Gebiet würden die Kraft und die

¹ Hume stellte das Prinzip auf, dass unsere ganze Erkenntnis letzten Endes aus der Sinneserfahrung stammt. Man kann somit bei ihm von einem erkenntnistheoretischen Empirismus reden, während der wahre Empirismus im Sinne Bergsons vielmehr ein Empirismus der Methode ist. Wie sich weiter zeigen wird, ist ein extremer Empirismus im letzteren Sinne durchaus vereinbar mit einem, allerdings modifizierten, erkenntnistheoretischen

Fruchtbarkeit des Spiritualismus bis ins Unbestimmte wachsen, und gerade durch dieses ganz empirische Verfahren würde er die wertvollsten metaphysischen Ergebnisse erzielen.“ (P 9)

Aber soll diesen metaphysischen Untersuchungen nicht eine Kritik der Erfahrung, eine Kritik des Denkens vorangehen? Nein, antwortet Bergson: denn indem man in dieser Weise die Erkenntnistheorie künstlich von der Metaphysik isoliert, kritisiert man den Verstand nur mit dem Verstande und gelangt niemals dazu, seine Schranken zu übersteigen. „Es gilt, den Knoten durchzuhauen: durch einen Akt des Willens muss der Verstand aus sich heraus getrieben werden.“ (E C 211) Nur eine Untersuchung des ganzen Geistes, des ganzen Lebens vermag genügend Licht auch auf die Art unseres Erkennens zu werfen. Jede Erkenntnistheorie, die für sich allein bestehen will, ist notwendigerweise höchst einseitig und schief. Bergson selbst hat denn auch keineswegs gleich zu Anfang in ausführlicher Weise zur Erkenntnistheorie Stellung genommen. Erst in seinem letzten Buche „L'évolution créatrice“ bietet er seine originelle Auffassung über diese Fragen als notwendige Ergänzung zu seinen metaphysischen Ergebnissen.

Wenn es so dem Geiste der Bergsonschen Philosophie angepasst wäre, auch bei meiner Darstellung induktiv vorzugehen, von den konkreten Tatsachen zu den allgemeinsten Theorien aufzusteigen, so ist es wiederum gar nicht unzweckmässig, bei einem Gesamtüberblick die umgekehrte Richtung zu verfolgen und von den allgemeinsten Prinzipien zu der besonderen Ausgestaltung herabzusteigen. So werden wir uns zuerst der Methoden- und Erkenntnislehre zuwenden. Denn hier ist doch der Kernpunkt, von dem aus sich die ganze Philosophie Bergsons am besten verstehen lässt.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass bei meiner Darstellung sehr viel von dem Reiz und der Ueberzeugungskraft des Originals verloren geht, besonders insofern als das leichtfliessende, elegante Französische in schwerfällige deutsche Sätze übertragen werden musste. Bergsons Stil hat eine Klarheit und einen Schwung, die sogar in Frankreich selten sind;¹ vor allem überraschen und entzücken den Leser seiner Bücher die wunderbaren Bilder, in denen er uns seine neuen Anschauungen vor Augen führt.

¹ Man sehe z. B. die Kritik von V. Delbos, Rev. de Mét. et de Mor. 1897, S. 353. II

I. VERSTAND UND INTUITION

DIE
BESCHAFFEN-
HEIT
UNSERES
VERSTANDES

Den grossen Fehler der früheren Philosophie sieht Bergson wie Kant darin, dass sie ohne vorhergehende Kritik der Erkenntnis dogmatisch drauflos philosophiert habe und dadurch zu den verschiedensten, miteinander rivalisierenden metaphysischen Systemen gelangt sei. Ob man sich nun wie die Empiristen vorzugsweise an dasjenige hält, was gewöhnlich „Erfahrung“ genannt wird, wobei dann die unserer Erfahrung immanenten, rationellen Bestandteile übersehen werden, oder ob man wie die Rationalisten nur von dem Verstande aus das Bild der Welt konstruieren will, immer unterlässt man, das Fundament seines Gebäudes zu prüfen, zu untersuchen, inwiefern wir überhaupt durch Begriffe das Wesen der Dinge zu erkennen vermögen und wie diese Erkenntnis beschaffen sei.

In Bergsons Augen krankt aber auch die Kantische Erkenntnistheorie an einem grossen Fehler: sie beschäftigt sich eigentlich nur mit der mathematischen Erkenntnisart, einerseits wohl wegen der grossen Bedeutung der Mathematik für die Philosophie des 18. Jahrhunderts, dann vor allem, weil sich an dieser sichersten, apriorischen Wissenschaft am besten der unabhängige Charakter unseres Denkens demonstrieren liess. Hätte Kant ein Jahrhundert später gelebt, so würde er zweifellos den Fortschritten der Geisteswissenschaft Rechnung getragen haben. Dann hätte er gesehen, dass sich der Verstand hier zu seinem Objekt in ganz anderer Weise verhält als bei der Naturwissenschaft; das Ideal einer einheitlichen, Natur und Geist in gleicher Weise umfassenden Wissenschaft wäre ihm entschwunden.

Für das Verhältnis zwischen Verstand und Wirklichkeit nahm Kant nur drei Möglichkeiten an: entweder unser Verstand richtet sich nach den Dingen (diese Auffassung widerlegte er durch den Nachweis des Apriori), oder die Dinge richten sich nach dem Verstande (eben die kopernikanische Umwälzung, die Kant zuwege brachte), oder endlich: zwischen beiden gibt es eine prästabilierte Harmonie, für Kant eine faule Hypothese, die eigentlich gar nichts erkläre. Eine vierte Möglichkeit übersah er aber: dass nämlich der Verstand und derjenige Teil der Wirklichkeit, der sich der Verstandeserkenntnis am leichtesten einordnet, d. h. die Materie, 12 gleichen Ursprungs sind, sich in derselben Richtung be-

wegen und sich durch allmähliche Anpassung wechselseitig erzeugen. (E C 224/5) Wir werden sehen, dass Bergson diese letzte Lösung als die richtige betrachtet.

Ein weiteres Manko der Kantischen Erkenntnistheorie sieht Bergson darin, dass sie zwar die Eigentümlichkeit des Verstandes in der rationalen Funktion der Kategorien erblickt, die Herkunft dieser Kategorien selbst dagegen in keiner Weise aufhellt. Ueberdies bleibt es dabei vollkommen im Dunklen, wie sich die irrationelle Sinnlichkeit dem beziehenden Verstande einordnen könne.

Im engsten Zusammenhang mit Kants Glauben an eine allumfassende mathematische Wissenschaft steht seine in Bergsons Augen fehlerhafte Theorie, dass Raum und Zeit einander gleichgeordnete Anschauungsformen des äusseren und inneren Sinnes seien. Er liess dabei gänzlich ausser acht, dass die Zeit eine ganz eigene Wirklichkeit hat und mit dem Raume eigentlich gar nicht zu vergleichen ist. Die mathematische Auffassung der Zeit hat Kant zu einem Determinismus geführt, nach welchem jeder Vorgang und Zustand der empirisch-sensiblen Wirklichkeit streng kausiert ist, eine Lehre, die er dann durch seine eigentümliche Theorie von der intelligiblen Freiheit zu ergänzen versuchte, da in der Erfahrung, in der Wissenschaft die Freiheit bei ihm keinen Platz finden konnte.

In all diesen Punkten stellt sich Bergson der Kantischen Philosophie entgegen. In einem wesentlichen Punkte aber geht er noch über Kant hinaus: während dessen Kritik darin bestand, nachzuweisen, dass die Formen unseres Verstandes ausser dem Bereich der Erfahrung keine Geltung haben, zeigt Bergson, dass nicht einmal die Erfahrung in ihrer Totalität, sondern nur ein Bruchteil der Wirklichkeit, nämlich die Materie, und auch diese nur in beschränktem Masse sich unserm Verstande einfügt.

Um die Beschaffenheit und die Bestimmung des Verstandes recht zu verstehen, ist es nötig, einen kurzen Blick auf sein allmähliches Entstehen in der phylogenetischen Entwicklung zu werfen. Nicht als ob dabei versucht werden sollte, den Verstand des Menschen aus seinen weniger entwickelten Formen bei den Tieren abzuleiten; eine derartige biogenetische Erklärung ist eigentlich überhaupt keine Erklärung, sondern nur die Konstatierung einer historischen Tatsache. Die Feststellung der Tatsachen kann jedoch sehr 13

nützlich sein für den Zweck der näheren Bestimmung und Begrenzung.

In dem Leben als Ganzem finden wir drei grosse Entwicklungslinien, die sich gegenseitig ergänzen. Die eine führt zur relativen Starrheit der Pflanzen, denen die Funktion erteilt ist, durch Zerlegung der Luft die Nahrungsenergie in sich aufzuspeichern, deren die Tiere zu ihren Bewegungen bedürfen. Das Reich der Tiere wiederum spaltet sich in zwei ganz verschiedene Richtungen, deren eine in den Insekten, besonders in den Hymenopteren, und deren zweite im Menschen ihren Kulminationspunkt erreicht. Zwei ganz verschiedene Erkenntnisvermögen sind hier und dort am höchsten entwickelt: bei den Insekten der Instinkt, bei den Menschen der Verstand; dieser lässt sich ebenso wenig auf jenen, wie jener auf diesen zurückführen. Wollen wir uns den Unterschied zwischen beiden vergegenwärtigen, so stellt sich heraus, dass, während man den Instinkt definieren könnte als die Fähigkeit, sich organischer Werkzeuge zu bedienen, der Verstand dagegen anorganische Werkzeuge konstruiert und verwendet. (E C 151) Das Erscheinen des Menschen auf der Erde datiert man gewöhnlich von der ersten Fabrikation solcher Werkzeuge, und wenn wir bei Tieren von Intelligenz reden, so denken wir dabei vor allem an die Fähigkeit, Werkzeuge als solche zu erkennen. So sollte es eigentlich nicht heissen: *homo sapiens*, sondern: *homo faber*. (E C 151) Im Gegensatz zum Instinkt, der als eine angeborene Erkenntnis von Dingen zu bezeichnen wäre, ist der Verstand eine angeborene Erkenntnis von Beziehungen; er ist somit ein rein formelles Erkenntniswerkzeug.

Wo ist nun aber der Punkt, von dem aus sich diese verschiedenen Eigentümlichkeiten des Verstandes richtig verstehen lassen? Es ist dieser, dass der Verstand, ursprünglich wenigstens, als eine rein praktische Fähigkeit angesehen werden muss. In erster Linie ist der Mensch ein lebendes, wollendes, handelndes Wesen. Sein Denken und Erkennen ist nicht für sich allein da, sondern dieses steht mit der ganzen Lebenstätigkeit in innigstem Zusammenhang. Die Tätigkeit des Menschen ist vorwiegend auf die ihn umgebende Materie gerichtet, und darin besteht ja auch zum Teil seine Ueberlegenheit über die Tiere, dass er sie zu sei-

14 nen Zwecken auszunutzen weiss.

Der Verstand ist auf die Materie zugespitzt, denn die praktisch nützliche Erkenntnis des Lebendigen besorgt der Instinkt, den auch der Mensch nicht vollständig verloren hat. Es ist aber nicht des Menschen erstes Interesse, die Materie in ihrem Wesen kennen zu lernen; zu ihrer praktischen Ausnutzung genügt es, ihren Zustand in jedem Augenblick vorherberechnen zu können. Der Verstand verhält sich somit zur Materie, wie ein Jäger zum Vogel, den er im Flug erschiessen will.

Die Materie muss unseren Bestrebungen und Wünschen gemäss umgestaltet werden können. Deshalb glauben wir, die Wirklichkeit in beliebiger Weise zerschneiden zu dürfen. Nur insofern die Materie fest, diskontinuierlich, beharrlich ist, können wir sie zu unseren Zwecken verwenden. „Unsere Logik ist vorwiegend eine Logik der festen Körper.“ (E C I) So gelangt der Verstand dahin, in der Materie nur diese Eigenschaften zu sehen. Er versucht, sie ganz in berechenbare Elemente aufzulösen; das Materielle in ihr interessiert ihn schliesslich nicht mehr: nur die leere Form bleibt übrig, die er wie ein Netz, wie ein Schema unserer möglichen Handlung über die konkrete Wirklichkeit ausspannt. Dieses Schema ist der homogene Raum; durch ihn wird es uns möglich, die Materie in ganz willkürlicher Weise zu zergliedern und wieder zusammenzusetzen. (E C 170)

Die Verstandeserkenntnis ist somit auch für Bergson *relativ*; hier bedeutet aber der Begriff „relativ“ die Beziehung des Verstandes auf die Bedürfnisse des praktischen Handelns. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass das Erkennen nicht im gewissen Sinne das Absolute ergreife. Denn „unser Handeln könnte sich nicht in einer unwirklichen Welt bewegen“ (E C 216), und das Denken ist im eigentlichen Sinne ursprünglich nur ein Handeln: die Begriffe und Allgemeinvorstellungen bilden sich zu einem grossen Teile im Anschluss an das summarische Verhalten des Körpers zu den Einwirkungen, die er von der Aussenwelt erfährt. (M G 163)

Dadurch lässt es sich erklären, dass unsere Verstandeswissenschaft in ihrer extremsten Form als Mechanik „gelingt“, d. h. es uns ermöglicht, gewisse Geschehnisse mit unfehlbarer Sicherheit vorherzuberechnen. Wie ist aber für diese Betrachtungsweise die *apriorische Notwen-*

digkeit der Denkgesetze sowie unserer Raumanschauung erklärbar? Wir sahen schon, wie sich Bergson zur Kantischen Lösung dieser Frage stellt. Er sieht in der Materie und im Intellekt zwei gleichgerichtete Strömungen des Weltgeschehens. Beide sind ein Sich-gehen-lassen, eine „Entspannung“ des Geistes. Die reine Anschauung des homogenen Raumes ist die äusserste Grenze, wozu diese Entspannung tendiert, „und auf dem Wege zu dieser äussersten Entspannung befinden sich Logik und Geometrie“. (E C 231)

Die Materie ist jedoch nicht völlig mit dem leeren Raum identisch; sie tendiert nur in dieser Richtung wie eine Kurve zu ihrer Asymptote, ohne sich aber gänzlich mit dem Raume zu identifizieren. Doch von welcher Seite wir sie auch fassen, immer finden wir Homogenität, mathematische Gesetzmässigkeit in ihr; ähnlich wie ein Stehaufmännchen aus jeder ihm aufgezwungenen horizontalen Lage immer wieder auf seine bleiernen Füsse zurückfällt, so fällt die Materie immer wieder in unsere mathematischen Schemen zurück: sie hat gleichsam „einen geometrischen Ballast“ („elle est lestée de géométrie“; E C 239).

Durch diese Betrachtung wird uns das wichtige Problem der Ordnung nahegelegt. Wie kommt überhaupt die Ordnung zustande, die wir in der Welt auffinden? Wir haben völlig die Ueberzeugung, dass es eigentlich nur Unordnung, Chaos geben sollte und dass die Ordnung, welche vorherrscht, das Ergebnis einer positiven Anstrengung sei, die eben das Chaos in ein geordnetes Ganze umwandelt. Ist diese Ueberzeugung richtig? Wie kommen wir dazu? Auf diese Fragen gibt Bergson eine höchst originelle Antwort.

Zunächst sei festgestellt, dass die Ordnung der Natur keine ihr von aussenher auferlegte ist, sondern dass es sich, wie das soeben angeführte Bild des Stehaufmännchens anschaulich zeigt, um eine ihr vollkommen immanente Ordnung handelt. Die Materie hat einen „Ballast von Geometrie“; denn sonst wäre es höchst zufällig, dass wir die Gesetze ihrer Bewegung und Umwandlung gleich herausfänden.

Die Wirklichkeit erscheint uns geordnet, insofern wir unseren Geist in ihr zurückfinden. (E C 243) Aber unser Geist bewegt sich in zwei einander diametral entgegengesetzten Richtungen — in einer Richtung der Spannung, der

16 konzentrierenden Schöpfung, und in einer der Entspannung,

des Sichgehenlassens. Diese Dualität der Wirklichkeit postuliert auch die Existenz zweier, einander entgegengesetzter Ordnungen, einer automatischen und einer lebendigen. Die erste Ordnung ist rein mechanisch, die zweite bietet grosse Analogie zur gewollten Zweckmässigkeit. (E C 252) Der gesunde Menschenverstand unterscheidet diese beiden aber so wenig wie der gewöhnliche Sprachgebrauch; er sieht die gleiche Ordnung sowohl im Lauf der Gestirne wie in der genialsten künstlerischen Schöpfung. (E C 244) Wie kommen wir zu dieser Vermischung? Dadurch, dass beide Ordnungen ein Element enthalten, das uns für das praktische Leben äusserst wichtig ist, weil es uns wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine Vorherberechnung gestattet auf Grund der beobachteten Wiederholung des Aehnlichen. Durch diese Wiederholung können wir verallgemeinern, können wir Begriffe bilden. Bei näherem Zusehen bemerken wir aber, dass die Uebereinstimmung zwischen beiden Ordnungen nur eine äusserlich-praktische ist, dass sie dagegen innerlich grundsätzlich voneinander verschieden sind. Denn in der mechanischen Ordnung handelt es sich um die Allgemeinheit der gesetzlichen Beziehungen, in der vitalen um die Wiederholung der gattungsmässigen Aehnlichkeit. Im ersten Fall gilt der Satz, dass die gleichen Ursachen die gleichen Wirkungen hervorbringen, im zweiten Fall dagegen entsteht jedesmal die gleiche oder wenigstens eine ähnliche Wirkung, wenn auch die Ursachen ganz verschieden sind. (E C 246)

Die Vermischung dieser beiden Ordnungen hat in der ganzen Geschichte des Denkens die grösste Verwirrung angestiftet. Dabei ist das entgegengesetzte Verhalten der griechischen und der modernen Philosophie höchst merkwürdig. Die erstere beschäftigte sich kaum mit den Gesetzen und versuchte die Naturvorgänge immer wieder auf Gattungsverhältnisse zurückzuführen.¹ Die mathematische Ordnung wurde somit der vitalen Ordnung geopfert. Dadurch wurde die griechische Wissenschaft zwar dem Wesen des Lebens mehr gerecht als unser mathematisches Denken, hatte aber dafür auch nicht entfernt den grossen praktischen Nutzen wie dieses. Für die neuere Philosophie dagegen ist das Problem der Arten fast vollständig verschwunden; wir

¹ Man denke z. B. an die aristotelische Erklärung des Falles durch die Begriffe „hoch“ und „niedrig“.

² Steenbergen, Bergsons Philosophie

halten uns ohne weiteres für berechtigt, sie, in der Theorie wenigstens, auf Naturgesetze und damit letzten Endes auf mathematische Gleichungen zurückzuführen. Wie für die Griechen der Begriff, so bildet für uns Neuere das gesetzmässige Urteil das Rückgrat der Logik. Und indem diese logische Problemstellung selbstverständlich auf die Metaphysik zurückwirkt, opfern wir unsererseits der Materie und dem äusseren Erfolg das Leben.

Doch kehren wir zu unserer Frage zurück: warum erscheint uns das Chaos, die Unordnung als selbstverständlich? Es ist das praktische Leben, das unserer Erkenntnis hier einen Streich spielt. Wenn wir nach einer bestimmten Art der Ordnung suchen und sie nicht finden, so reden wir von Unordnung. Ein Zimmer nennen wir ungeordnet, wenn die gewollte, von einem Menschen hergestellte Ordnung fehlt, obgleich wir das Vorhandensein der entgegengesetzten, kausalen Ordnung der Naturgesetze keineswegs bezweifeln. Aber diese interessiert uns in diesem Falle nicht. So gibt es in Wirklichkeit dasjenige, was wir Unordnung nennen, gar nicht, sondern überall, wo wir davon reden, ist nur diejenige Ordnung vorhanden, die wir gerade nicht suchen. (E C 253) Der rein praktische Begriff der Unordnung ist für die Erkenntnis vollkommen wertlos, und das Problem, weshalb die Wirklichkeit geordnet ist, hat eigentlich keinen Sinn.¹ Im nächsten Abschnitt wird sich zeigen, wie überhaupt die grössten philosophischen Irrtümer dieser Anwendung praktischer Denkformen auf die reine Erkenntnis entspringen.

DIE TÄUSCHUNGEN DES VERSTANDES **D**er Verstand ist für Bergson eine praktische Fähigkeit, die an erster Stelle der Ausnutzung der Materie zugewandt ist. Er ist nur eines der Ergebnisse der Lebensentwicklung; höchstens kann man ihn den „leuchtenden Kern“ des Bewusstseins nennen (E C IV); er ist weder mit dem ganzen Bewusstsein, noch mit der Welt „koextensiv“. Wie könnten wir erwarten, durch den Verstand das Wesen der Welt, das Wesen des Geistes zu erfassen? Und doch sind die grössten philosophischen Irrtümer daraus hervorgegan-

¹ Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir bei William James in seinem Buche „The varieties of religious experience“ (London 1907), S. 438, Anmerkung.

gen, dass man dem Verstande zutraute, eine Metaphysik zu begründen. Man wollte die Kategorien der Praxis in der Spekulation anwenden und wurde dadurch nur zu metaphysischen Systemen geführt, die einander schnurstracks widersprechen, zu Antimonien, die man schliesslich als unlösbar anerkennen musste.

Innerhalb der Mechanik und Physik hat der Verstand allerdings ein leichtes Spiel; da vermag er wunderbare Ergebnisse zu erzielen. Aber sobald wir uns dem Gebiete des Geistes nähern, da fängt er an zu versagen. Die dort beliebten Methoden, die rein mathematische Deduktion und die nur bei einer Wiederholung des gleichen Vorgangs mögliche Induktion, treten hier immer mehr zurück. Denn im Geiste wiederholt sich das gleiche niemals, die Zeit hat für ihn eine ganz andere Bedeutung, indem sie immerfort neue Werte schafft. Diese schöpferische „Dauer“ überragt die Fassungskraft des Verstandes. Der werdenden Kontinuität des Lebens vermag er nicht Rechnung zu tragen, noch weniger der eigentlichen Entwicklung, am allerwenigsten aber der fortwährenden Schöpfung eines Neuen.

Um die Unfruchtbarkeit der intellektuellen Erkenntnis für die Geistesphilosophie darzulegen, könnte man tausend Beispiele aus der Psychologie und der Metaphysik anführen. Jedes von Bergson behandelte Spezialproblem wird jene Unfähigkeit hervortreten lassen.

Einer der wichtigsten Irrtümer, zu denen der Verstand die Philosophen geführt hat, ist der, dass das Wesen der Dinge in einer vollkommen sicheren, dem Verstande begreiflichen, mathematisch nachweisbaren Art existieren müsse. Nur unser praktisches Denken treibt uns wieder zu dieser unbegründeten Vorstellung. Unsere Tätigkeit bewegt sich, indem sie Neues schafft, vom Leeren zum Vollen, vom Nichts zum Dasein, und dadurch erscheint ihr das Dasein der Welt wie eine positive Eroberung gegenüber dem Nichts. (E C 321/2)

Die Logisierung des Seinsbegriffs beruht demnach, ähnlich wie vorhin die falsche Erfassung des Begriffs der Ordnung, auf einem Pseudoproblem, diesmal auf dem Pseudoproblem des Nichtseins. Analysiert man diesen Begriff in eindringender Weise, macht man sich die Bedeutung der Negativität vollkommen klar, so findet man, dass das Nichts im Grunde ebensowohl unvorstellbar wie undenkbar ist. 19

Man kann sich wohl irgendein beliebiges Ding, nicht aber die ganze Welt als verschwunden vorstellen. Jede Negation ist relativ. Jedes Urteil impliziert zunächst die Existenz seines Subjektes. Die Verneinung ist etwas später Hinzukommendes, sie ist ein Urteil über ein Urteil. Sie ist eigentlich nur die Bekämpfung einer möglichen Bejahung, sie hat nur einen Sinn in der Gesellschaft, als erziehendes Mittel, als Korrektiv. Ein Wesen, das sich nur mit reiner Erkenntnis beschäftigte, würde sich darauf beschränken, auszusagen, was ist; für ihn würde das Wörtchen „nicht“ sinnlos sein.

So ist das Sein der Dinge eigentlich das Selbstverständliche, und nicht das Nicht-sein. Und es ist nicht länger notwendig, dieses Sein der Welt in logisch-mathematischer Weise extra zu fundieren. Wir können es als einfache Tatsache annehmen, so gut wie wir etwa annehmen, dass die Sonne scheint.

Das Sein der Welt ist eigentlich ein Werden, und gerade dieses Werden ist dem Verstande unfassbar. Dieser hat nur einen Sinn für das Beharrliche, Feste, Statische. So ist die ganze Geschichte der Philosophie ein andauernder Versuch, das Werden, die Entwicklung der Welt in statische Elemente aufzulösen. Alles, was eigentlich Veränderung ist, wird durch das Denken in beharrende Zustände umgewandelt, in Eigenschaften und Formen, welche die Sprache durch Eigenschafts- und Dingwörter bezeichnet; ja, sogar die Zeitwörter enthalten die Zeit nur dem Namen nach, da jede Handlung, jede Bewegung vom Verstande als starre, unbewegliche Linie gedacht wird; nur die zurückgelegte Raumstrecke tritt klar in das Bewusstsein. Allerdings kann der Intellekt nicht verkennen, dass die werdende Welt nicht ganz und gar in diese Dinge und Zustände aufgelöst werden kann; deshalb bildet auch er sich die Vorstellung eines Werdens — aber welch eines Werdens! Ein abstraktes, gleichförmiges Werden, nicht mehr als ein Verbindungsstrich zwischen den qualitativ verschiedenen Zuständen. Am besten vergleicht man unser Denken in dieser Beziehung mit einem Kinematographen: Tausende von Momentaufnahmen werden hintereinander auf einen Schirm projiziert und untereinander verbunden durch die einförmige Bewegung eines drehenden Apparates.

20 Diese Beleuchtungsmethode unseres Verstandes findet

wieder ihre Erklärung in dem Rhythmus unserer Handlungen. Die Wirkung und Gegenwirkung zwischen Lebewesen und Aussenwelt kann mit dem ruckweisen Hin- und Herschieben der kleinen Gläser in einem Kaleidoskop verglichen werden. So könnte man sagen, dass der kinematographische Charakter unserer Erkenntnis in der kaleidoskopischen Art unserer Anpassung begründet ist. (E C 331)

Dass aber jedes Werden selbst eine qualitative Nuance hat, wird uns kaum bewusst. Unsere Sprache müsste eine gründliche Umwandlung erfahren, wenn diese Qualitäten des Werdens in ihr ausgedrückt werden sollten. Erst dann würde uns vielleicht völlig klar werden, dass in dem Werden, in der Entwicklung mehr liegt, als in den aufeinanderfolgenden Zuständen, die unser Verstand darin fixiert. Besonders die griechische Philosophie hat diese Tatsache vollkommen verkannt. Sie überliess sich ahnungslos der natürlichen Richtung unseres Verstandes, wie diese vor allem in der Sprache zum Ausdruck kommt. Sie kehrte das Verhältnis von Werden und Sein um, stellte das Beharrliche über das Verändernde und sah in der Bewegung nur eine Herabminderung der in sich ruhenden höchsten Existenz. Sie wurde sogar im Anfang dazu geführt, die Möglichkeit der Veränderung, der Bewegung überhaupt abzuleugnen; so war die eleatische Philosophie sowohl der erste wie auch der konsequenteste Rationalismus, den wir in der Geschichte vorfinden.

Plato ging nicht ganz so weit: er erkannte dem konkreten Werden eine gewisse Existenz zu, doch stellte das intelligible Sein der Ideen hoch darüber. Es ist schwer, den eigentlichen Sinn des Wortes *Idee* im Deutschen wiederzugeben. Am ehesten könnte man es vielleicht mit *Anblick* übersetzen. („la vue stable prise sur l'instabilité des choses," E C 340) Die Ideenphilosophie ist diejenige, welche dem kinematographischen Mechanismus des Verstandes am genauesten entspricht. (341) Für sie ist die Zeit nur „das bewegliche Bild der Ewigkeit“, ebenso wie der Raum nur eine Dekadenz der sich selbst genügenden Idee. Die Veränderung erscheint ihr wie ein Mangel, ein Fehler der Stabilität: ein ewig hin- und herschwingendes Pendel, das seine Ruhe nicht wiederfinden kann. Die Physik wird dadurch zu einer verdorbenen Logik, die Wissenschaft zu einem System von ineinander eingeschachtelten Begriffen, zu einer genauen Kopie der 21

ewigen Ideenwelt. Die wahre Kausalität zeigt hier keine zeitliche Entwicklung, sondern ein rein logisches Verhältnis zwischen den Realisierungsstufen der Idee. Aus ihrer Existenz folgt notwendigerweise diejenige aller Zwischenformen zwischen ihr und dem Nichtsein.

Die neuere Philosophie unterscheidet sich, unter dem Gesichtswinkel, der uns hier beschäftigt, von der alten darin, dass sie immer mehr Wissenschaft, immer weniger Metaphysik wurde. Die Wissenschaft aber kann nicht damit zufrieden sein, ein Bild der Welt aus Begriffen zu konstruieren. Die Auffassung der griechischen Philosophie war eine wesentlich künstlerische; sie war nur bestrebt, im Laufe des Geschehens die bevorzugten Momente, die in sich das Wesentliche einer ganzen Entwicklung zusammenfassen, zu fixieren. Unsere Wissenschaft dagegen, die voraussehen will, um handeln zu können, stellt höhere Anforderungen: um sich die Wirklichkeit unbedingt zu unterwerfen, muss sie diese in jedem beliebigen Augenblick kennen lernen. (E C 357) Dadurch entfernte sie sich freilich von der eigentlichen Erkenntnis der Wirklichkeit. Indem sie in ganz einseitiger Weise der Materie zugewandt ist, ihre Untersuchungsmethoden an ihr entwickelt hat, kann sie dem Geiste und dem Leben nicht mehr gerecht werden.

So war die moderne Wissenschaft darauf angewiesen, die zeitliche Entwicklung in ihrem ganzen Verlauf zu studieren. Die Zeit selbst wurde ihr zum Untersuchungsobjekt, allerdings nicht in dem Sinne, dass sie diese in ihrem Wesen kennen lernen wollte; sie strebte nur darnach, jede beliebige Gleichzeitigkeit zweier Geschehnisse oder vielmehr der Endpunkte zweier Geschehnisse genau zu bestimmen. Das war nur möglich, indem sie die Zeit genau wie eine Raumstrecke zu messen versuchte. Die Mathematik erfuhr dadurch eine tiefgehende, erweiternde Umwandlung; im Gegensatz zur statischen Geometrie Euklids betrachtet die neuere, dynamische Mathematik von Descartes und Leibniz die Bewegung als Linie, aber auch die Linie als Bewegung. Indem Raum und Zeit einander koordiniert werden, wird es möglich, jede Bewegung in eine analytische Gleichung zu fassen und dadurch jeden beliebigen Punkt genau zu berechnen. Die Zeit wird dabei zur reinen Quantität, zur vierten Dimension des Raumes, die Astronomie das Ideal, dem die ganze

22 Wissenschaft sich annähert. Die ganze Wirklichkeit wurde

in quantitative Elemente aufgelöst, und was sich schliesslich nicht auflösen liess, wurde als subjektiver Seelenzustand aus der objektiven Welt ausgeschieden. Hier ist die Quelle des erkenntnistheoretischen Wahrnehmungs dualismus, der immer tiefer in der neueren Philosophie seine Wurzeln schlug, je mehr das Idealbild einer mechanischen Metaphysik betont wurde.

Doch die Philosophie konnte diese qualitative Welthälfte, welche der Wissenschaft keine Angriffspunkte bot, nicht ganz ignorieren. Descartes, wenn auch als Physiker vollständiger Mechanist, hat doch als Philosoph an der Willensfreiheit sowie an der Notwendigkeit einer andauernden Wertschöpfung festgehalten. Seine Nachfolger Spinoza und Leibniz parallelisierten, jeder in seiner Weise, Innen- und Aussenleben, Qualität und Quantität, wodurch sowohl die Freiheit als der schöpferische Charakter der Zeit geopfert werden mussten. Die Metaphysik näherte sich dadurch wieder in bedenklicher Weise dem griechischen Ideal der in sich ruhenden Idee. Und die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, die sich vom mathematischen Ideal immer mehr abwendet, ist in vielen Dingen, z. B. in der Annahme des psycho-physischen Parallelismus, noch der unbewusste Erbe dieser auf mathematischem Boden aufgebauten Metaphysik.

Wir wissen, wie die Engländer und vor allem Kant durch seine Erkenntniskritik diese mechanische Metaphysik zerstörten. Kant wies nach, dass die Annahme einer apriorischen, Gesetze stiftenden Funktion im Menschen genügt, um die Erfolge der Naturwissenschaft zu erklären. Wenn Kant damit der Philosophie auch neue Perspektiven eröffnete, so deckte er diese wieder zu, indem er den Verstand für das einzige Erkenntnismittel hielt, die Ansprüche der Naturwissenschaft auf das Ergründen der ganzen Erscheinungswelt (Materie und Geist) nicht kritisierte und in der Zeit nur eine dem Raum parallele Anschauungsform erblickte. Auch seine Nachfolger kamen in dieser Beziehung nicht wesentlich über ihn hinaus: auch sie wollten Materie und Geist gleichmässig der apriorischen Vernunft unterwerfen. (E C 385/88)

Die Entwicklung der biologischen Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat dann den Anlass gegeben zu einem System, das die Entwicklung als wirklichen Faktor des Weltgeschehens zu betrachten verhiess und dem

schöpferischen Charakter der Zeit endlich einmal Rechnung zu tragen schien. Das war jedoch eine Täuschung. Spencer verspricht, die Entwicklung von Materie und Geist in ihrem wirklichen Verlauf darzustellen; es gelingt ihm aber nur, die Entwicklung aus fertigen Bruchstücken des Entwickelten zusammenzusetzen und zu erklären. (E C 393) Ein derartiges Verfahren verhält sich zu einer wahrhaften Philosophie der Entwicklung wie ein Mosaikspiel zur Malerei. Spencer setzt die Materie aus Atomen, den Geist aus Reflexwirkungen zusammen, anstatt nach der flüssigen, fast ungreifbaren Wirklichkeit zu suchen, aus der die jetzigen bestimmteren Formen entstanden sind. Und in ähnlich grober Weise verfährt er mit dem schwierigen Problem, wie die Harmonie zwischen Welt und Denken entstanden sei. Er setzt nämlich die vom wissenschaftlichen Denken erschlossene Naturordnung als gegeben voraus und sucht dann zu zeigen, wie sich die menschliche Erkenntnis durch allmähliche Anpassung an diese Ordnung entwickelt hat. Damit übersieht er einerseits vollständig das von Kant aufgedeckte erkenntnistheoretische Apriori, andererseits ist auch in diesem Fall nur scheinbar von Entwicklung die Rede. Denn indem er die Erkenntnis zu einem einfachen Abdruck der Wirklichkeit herabsetzt, vergisst Spencer, dass erst unser Verstand die Natur teilt und ordnet, und dass es ein Zirkelschluss wäre, aus dieser Ordnung wieder die ordnende Funktion entwickeln zu wollen. — Im tiefsten Grunde scheitert somit Spencers Philosophie an der Unmöglichkeit, die Beschaffenheit des Verstandes aus einem durch die praktischen Tendenzen des Verstandes entstellten Weltbild abzuleiten.

So sehen wir, wie die Philosophie immer wieder auf falsche Wege, in unlösbare Dilemmen geführt wurde, indem sie sich ahnungslos den praktischen Tendenzen des Verstandes anvertraute und nicht einsah, dass, was der Wissenschaft diene, darum noch nicht für die Metaphysik passte.

Nun fragt sich aber: müssen wir endgültig auf eine wirkliche Erkenntnis verzichten? Gibt es keine andere Fähigkeit in uns, die da eindringen kann, wo der Verstand versagt? Eine solche Fähigkeit glaubt Bergson in der *I n t u i t i o n* zu finden, durch sie glaubt er an die Möglichkeit einer positiven Metaphysik der absoluten Erfahrung.

Es wurde schon gesagt: der Verstand ist nicht das ein- DIE
zige Erkenntnisvermögen, das im Verlauf der biologi- INTUITION
schen Entwicklung hervortrat. Er ist nur das Ergebnis einer
der beiden divergierenden Linien. Ein gänzlich von ihm ver-
schiedenenes Vermögen, den Instinkt, finden wir besonders bei
den höchsten Formen der Insekten, wie den Ameisen und
Bienen, ausgeprägt. Verschiedene Biologen haben versucht,
den Instinkt entweder als ein Ergebnis der Zuchtwahl aus
zufälligen Variationen, oder als eine aus vorhergehendem
Nachdenken entstandene Gewohnheit zu erklären. (E C
191) Der ersteren Auffassung steht entgegen, dass man
dabei allzuviel vom Zufall fordert, der zweiten, dass solche
Denkgewohnheiten gemeinhin nicht vererbt werden. Alle
Versuche, den Instinkt in intelligente oder intelligible Ele-
mente aufzulösen, schlagen fehl.

Wir betonten schon, dass der Instinkt im Gegensatz zum
Verstand auf das Organische geht; er ist seiner Natur nach
dem Leben zugewandt, im gewissen Sinne ist er sogar nur
die Fortsetzung der Organisationsarbeit des Lebens. Im
Gegensatz zum Verstande, der ja nur Beziehungen herstellt,
ist der Instinkt eine angeborene Erkenntnis von Dingen.
Diese Erkenntnis wird keineswegs durch irgendeine Berech-
nung vermittelt: wenn die Wespe ohne Zaudern eine Raupe
gerade so sticht, dass diese paralysiert wird, ohne zu ster-
ben, damit die Larven der Wespe sich in ihr entwickeln kön-
nen, so ist dieses keine Wissenschaft, sondern ein unmittel-
bares Einfühlen. Eine Art Sympathie zeigt der Wespe un-
mittelbar das richtige Verfahren. Diesem Vorgang können
wir unmöglich mit dem Verstande gerecht werden. Er geht
über seinen Bereich hinaus. „Der Instinkt ist eine Erkennt-
nis aus der Ferne und verhält sich zum Verstand wie das
Sehen zum Gefühl.“ (E C 183)

Auch der Mensch hat den Instinkt nicht gänzlich verlo-
ren. Rings um den leuchtenden Kern unseres Bewusstseins,
den Verstand, befindet sich ein vager Nebel, aus dem sich
dieser Kern durch Verdichtung gebildet hat. Dieser Nebel
ist die Intuition, welche, aus dem Instinkt hervorgewachsen,
mit dem Leben in unmittelbarer Berührung steht. Unser
gesunder Menschenverstand, der „sens commun“, steht die-
ser Intuition ganz nahe; er schmiegt sich der Wirklichkeit
viel näher an als der Intellekt und erkennt sie dadurch auch
viel besser. Allerdings müssen seine Anschauungen bedeu- 25

tend vertieft werden, soll eine Philosophie entstehen, die reine Erkenntnis ist. Der gesunde Menschenverstand ist zu beschränkt in seinen Interessen; er ist, wie der Intellekt, nur auf das Praktische gerichtet. Die Intuition ist allerdings ihrem Ursprung nach ebensowenig wie er ein Vermögen, das der reinen Erkenntnis zugewandt ist. Doch hat sie den grossen Vorzug, von vornherein auf das Leben, auf den Geist zugespitzt zu sein.

Eigentlich ist die Intuition der Anschauung, der Wahrnehmung mehr verwandt als dem Denken. Bei Kant wie bei früheren Philosophen wird sie denn auch wie die Wahrnehmung als Erkenntnismittel unter dem Verstande gewertet. In Wirklichkeit verhält sie sich zum Verstande ebenso wie die künstlerische Anschauung zur normalen Wahrnehmung. Die Kunst analysiert nicht, sie erfasst eine Figur als ein Ganzes, von innen heraus. Sie erstrebt aber nur die Darstellung eines individuellen Dinges, eines individuellen Geschehens; die Intuition will aber, wie der Verstand, das Allgemeine ergreifen. (E C 192)

Die intuitive Erkenntnis geht vom Individuellen zum Allgemeinen, von den Dingen zu den Begriffen, wogegen der Verstand mit seinen fertigen Begriffen an die Dinge herantritt und ein „Ja“ oder „Nein“ fordert. Nur dieses Ja oder Nein interessiert unsere praktischen Bedürfnisse; für die Philosophie sind sie aber unfruchtbar; diese fragt immer nach dem „Inwiefern?“ (P 48) Es wird uns sehr schwer, diesen Weg zu beschreiten, gewohnt wie wir sind, nur praktisch zu denken. Dieses Denken führt uns aber niemals zur Intuition, wogegen man von der Intuition aus sehr leicht zum praktischen Denken gelangt. Was für die Intuition zunächst konkret und flüssig ist, erstarrt unter dem kalten Hauche des Verstandes zu abstrakten Begriffen.

Der erste Niederschlag der intuitiven Erkenntnis ist das Bild. Auch Bilder können freilich die Kontinuität des Wirklichen nicht vollkommen wiedergeben. Sie haben aber den grossen Vorzug vor den Begriffen, dass sie, indem sie unsere Einbildungskraft wachrufen, uns viel leichter als Begriffe in die erforderliche Spannung versetzen, die zur Intuition notwendig ist.¹ Begriffe zielen auf das Allgemeine,

¹ Vgl. I 7: „Es muss das einzige Ziel des Philosophen sein, eine gewisse Anstrengung hervorzurufen, die bei den meisten Menschen durch nützlichere Denkgewohnheiten gehemmt wird.“

d. h. mehreren Dingen Gemeinsame, und schauen nicht zurück auf ihren Ursprung aus der Intuition, während die Bilder unsere Aufmerksamkeit auf das Individuelle, Unterscheidende lenken.

Es ist sehr schwer, die innere Wirklichkeit des Geistes intuitiv zu erfassen. Dazu ist eine schmerzliche Anstrengung des Willens notwendig; das Denken muss eine Drehung um sich selbst machen; es muss unsere freien Handlungen ergreifen in ihrem Entstehen, und nicht, wie wir es sonst machen, nachdem sie schon zur Vergangenheit gehören. Zu diesem schmerzlichen Versuche sind nur wenige Menschen imstande, so wie auch wirklich freie Handlungen sehr selten sind. Doch muss man sich die Intuition auch nicht allzu geheimnisvoll vorstellen. In einem gewissen Grade erfährt sie jeder Künstler, jeder Schriftsteller, der den Plan zu einer grösseren Arbeit entwirft, der sich mit grosser Anstrengung in das Herz seines Gegenstandes hineinversetzt.

In treffender Weise nennt Bergson die aus der Intuition entsprungenen Erkenntnisse „Peilungen in der reinen Dauer“. „Aber das in die Tiefe des Meeres geworfene Senkblei holt eine flüssige Masse hervor, die in der Sonnenwärme bald zu festen, zusammenhanglosen Sandkörnern eintrocknet. Ebenso erhärtet sich die Intuition der Dauer, wenn man sie den Strahlen des Verstandes aussetzt, zu starren, scharf geschiedenen, unbeweglichen Begriffen.“ (I 30) Die Intuition vermittelt uns stets neue, flüssige Begriffe, die sich der Wirklichkeit immer näher anschmiegen. Nur so werden die Antinomien gelöst, in welche der Verstand durch sein starres „Ja oder Nein“ immer wieder hineingerät. Nicht auf dialektischem Wege, im Sinne Hegels, verschwinden die Gegensätze des Denkens, sondern durch ein immer neues Zurückgreifen auf die Erfahrung. „Es gilt die Erfahrung an ihrer Quelle aufzusuchen, oder vielmehr oberhalb jener entscheidenden Wendung, wo sie in der Richtung des praktischen Nutzens von ihrem ursprünglichen Wege abweicht und im eigentlichen Sinne zur menschlichen Erfahrung wird.“ (M G 191) ¹

Man könnte nun aber fragen: wie vermag die Intuition, die ihrem Wesen nach dem Leben zugewandt ist, auch in die Materie einzudringen? Das wird uns klar werden, wenn

¹ Hier sieht man recht deutlich, in wie scharfer Weise sich Bergson dem Pragmatismus entgegengesetzt.

wir erwägen, dass die Materie unserem Geiste kein vollkommen fremdes Element ist. Die dem Leben entgegengesetzte materielle Strömung spüren wir nur allzuoft auch in unserer eigenen Seele. Wenn wir uns gehen lassen, wenn die materiellen Kräfte uns mitführen, dann sind wir auch selbst recht eigentlich materiell. Nur ein Spannungsunterschied der „Dauer“ trennt den Geist von der Materie. (Vgl. Kap. II.) Deshalb kann die Intuition auch in das Wesen der Materie besser eindringen, als der Verstand, der sie nur vom praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet.

Die relative Erkenntnis des Verstandes geht immer von irgendwelchen Gesichtspunkten aus und bleibt dadurch immer einseitig. Man kann sie vergleichen mit den Photographien, die man von einer Stadt nimmt: wieviele Ansichten man auch in dieser Weise zusammenbringt, niemals wird man die Stadt selbst dadurch ersetzen können. Die relative Erkenntnis versucht ihren Gegenstand in schon bekannte Elemente aufzulösen, wenn möglich zu quantitativen Symbolen zurückzuführen. Die absolute, intuitive Erkenntnis dagegen versucht das Neue in ihrem Gegenstande in neuen Bildern, neuen Begriffen auszudrücken; sie will ohne Symbole auskommen. (I 4)

Eine solche absolute Erkenntnis ist die Metaphysik im Gegensatz zur positiven Wissenschaft. Sie kann die Ergebnisse dieser Wissenschaft nicht kritiklos übernehmen; denn in dieser Weise nimmt sie die philosophischen Grundsätze mit hinüber, welche die Voraussetzung dieser wissenschaftlichen Untersuchungen bildeten. Die Metaphysik sei somit keine Systematisierung der Erfahrung, wie sie es bis jetzt meistens war. Es sind unendlich viele Systembildungen möglich, aber die Gegensätze zwischen ihnen verschwinden nur durch die Berührung mit der einen einzigen Erfahrung. (P 47) „Bei der Betrachtung der von der Metaphysik und von der Wissenschaft geleisteten Arbeit könnte man glauben, dass die erstere unter der Wirklichkeit einen tiefen Tunnel gräbt, und dass die zweite eine zierliche Brücke über sie schlägt, während der bewegliche Fluss des Geschehens zwischen diesen beiden Kunstwerken hindurchströmt, ohne sie zu berühren.“ (I 31)

Die wahre Metaphysik verhält sich zur bisherigen wie die Infinitesimalrechnung zur euklidischen Geometrie. Es ist
28 ihre Aufgabe, die Differentiale der Erfahrung in qualitative

Integrationen umzuwandeln. (I 28) Dazu muss sie sich mit jedem Einzelproblem abgeben, alles von Grund aus studieren. „Denn man erlangt von der Wirklichkeit keine Intuition, keine intellektuelle Sympathie mit ihrem innersten Wesen, wenn man nicht durch eine lange Kameradschaft mit ihren sichtbaren Formen ihr Vertrauen gewonnen hat.“ (I 36)

Alles Grosse und Fruchtbare in der Philosophie und der Wissenschaft früherer Zeiten ist nur der Intuition zu verdanken. In jedem hervorragenden philosophischen System, wie rationalistisch sein Gerippe auch sei, findet man Intuitionen, die über den Rahmen des Systems hinauswachsen. („des intuitions qui font craquer le système“, E C IV.) Glücklicherweise schreitet die neuere Philosophie immer mehr in der guten Richtung fort; das Leben wird ihr immer wertvoller als der Begriff: „Eine unsichtbare Strömung führt die neuere Philosophie dazu, die Seele (d. h. die Lebensunruhe) über die Idee (d. h. die klare Begreiflichkeit) zu erheben.“ (I 31)

Alle wesentliche Erkenntnis verdanken wir der Intuition, doch darf nicht vergessen werden, dass der Verstand uns dazu den Weg gewiesen hat. Eben weil der Verstand nur leere Form ist, nur Beziehungen stiftet, so kann er sich auf die ganze Wirklichkeit, also auf Geist und Materie ausdehnen. Erst seine Misserfolge veranlassen die Intuition, seinen Spuren zu folgen. So sind Verstand und Intuition zur Erkenntnis gleich notwendig: nur der Verstand veranlasst uns zum Weiterforschen und nur die Intuition vermag uns neue Erkenntnis zu vermitteln. (E C 164)

Unsere Aufgabe ist es jetzt, die Ergebnisse der intuitiven Philosophie, der Methode der absoluten Erfahrung, wie sie bei Bergson zutage treten, d. h. seine Metaphysik und seine Anschauungen über diejenigen Spezialprobleme, mit denen er sich besonders beschäftigt hat, darzustellen. Doch müssen ein paar Bemerkungen vorausgeschickt werden über die Stellung, welche Raum und Zeit, besonders die letztere, in seiner Philosophie einnehmen.

II. RAUM UND ZEIT

Wenn in dieser Ueberschrift Raum und Zeit friedlich nebeneinander stehen, so soll dieses keineswegs andeuten, dass sie für Bergson gleichartige und gleichwertige Begriffe oder, wie für Kant, parallel gehende Anschauungsformen sind. Im Gegenteil, einen schärferen Kontrast kann man sich kaum denken. Und doch müssen sie hier in einem Zusammenhang behandelt werden, weil Bergsons Bestrebungen dahin gehen, die Zeit aus dem Griffe des Raumes zu befreien.

Bergsons Auffassung vom Wesen des Raumes ist nicht weit entfernt von derjenigen Kants, d. h. der Raum ist auch für ihn keineswegs identisch mit der empirischen Ausdehnung; denn diese besteht aus heterogenen Teilen, während der Raum in all seinen Teilen nur als homogen gedacht werden kann. Der Raum ist auch für Bergson ein Apriori des Geistes; er ist die Grenze, wohin unsere Verstandestätigkeit natürlich tendiert; sie bedarf dazu nicht der Wahrnehmung der Aussenwelt. Nur im Menschen hat sich diese abstrakte Anschauung vollkommen entwickelt; durch den Verstand orientiert er sich in der Welt, während das Tier wahrscheinlich eine qualitative Empfindung der Himmelsrichtungen hat, ähnlich wie der Mensch noch rein gefühlsmässig rechts und links unterscheidet.

In einem wesentlichen Punkte aber unterscheidet sich Bergsons Raumtheorie scharf von derjenigen Kants: wie alles, was mit dem Verstande zusammenhängt, hat der Raum für ihn eine praktische Bedeutung. Der Raum ist das Schema unserer auf die Materie ausgeübten Tätigkeit. Um diese unseren Bedürfnissen gemäss umzugestalten, ist es nötig sie in willkürlicher Weise zerteilen zu können. Und diese willkürliche Zerteilung gelingt uns vollkommen nur durch die Anschauung des homogenen Raumes. Eben weil er ein Schema der Handlung ist, ist er zugleich das Schema der unendlichen Teilbarkeit, ein Netz gleichsam, das wir über die konkrete heterogene Ausdehnung ausspannen. Allerdings, dass wir mit diesem Schema die Materie bearbeiten können, ist nur dadurch möglich, dass die Materie ebenso wie der Verstand die Tendenz zur Homogenität in ihrem Schosse birgt; sie hat, wie wir schon sahen, „einen geometri-

30

schen Ballast“, wenngleich sie nicht ganz in geometrische Elemente aufgelöst werden kann.

Alle Teile des Raumes liegen vollkommen aus- und nebeneinander; eine gegenseitige Durchdringung ist uns unfassbar. Wenn wir uns die Teile der Materie ebenfalls als für einander undurchdringlich vorstellen, so ist dieses keineswegs eine empirische Eigenschaft, a posteriori aus der Erfahrung gewonnen, sondern diese Vorstellung rührt daher, dass wir uns die Materie ganz verräumlicht vorstellen, wie das eben zu unseren praktischen Bedürfnissen passt.

Ein höchst wichtiger Punkt ist folgender: Wie ist das Verhältnis der Zahl zum Raume? Beweist die Tatsache, dass wir nur in der Zeit zählen können, nicht, dass die Zeit ein ebenso ursprüngliches homogenes Milieu ist wie der Raum? Bergson stellt eingehende Erörterungen an, um diese Täuschung zu widerlegen. Wir können uns keine Zahl denken, ohne die deutliche Vorstellung eines **Nebeneinander**; sonst würden die einzelnen Einheiten, aus denen die Zahl zusammengesetzt ist, zusammenfallen. Allerdings zählen wir in der Zeit, aber die gezählten Einheiten können nicht summiert werden, d. h. eine Zahl bilden, wenn wir sie nicht im Raume festhalten, nebeneinanderstellen und übersehen. Allerdings rechnen wir gewöhnlich mit abstrakten Zahlen ohne jede räumliche Begleitvorstellung; für die Praxis ist das sicher das rascheste und bequemste Verfahren, doch der ganze **Sinn** des Zählens und Rechnens verschwindet dabei vollständig. Sobald wir uns diesen Sinn klar machen wollen, müssen wir notwendig wieder zur räumlichen Vorstellung greifen. (E 59)

Die Einheiten selbst, die erst durch ihre Zusammenfügung die Zahl bilden, stammen aus unserem Geiste. „Jede Einheit ist ursprünglich die Einheit einer einfachen Geistestat.“ (E 61) Ihre scheinbare Unteilbarkeit ist subjektiv. Die Diskontinuität der Zahl geht hervor aus der geistigen Arbeit, aus den Sprüngen der Aufmerksamkeit. Objektivieren wir die Zahl, nachdem wir sie einmal gebildet haben, so dehnen sich die punktuellen Einheiten zu Linien aus; die Zahl wird dadurch bis ins Unbegrenzte teilbar und fällt völlig mit dem Raume zusammen. Soweit die Zahl homogen ist, ist sie räumlich.

Wir können uns den Raum nicht anders als unbegrenzt denken; auch das erklärt sich aus seiner praktischen Be- **31**

deutung. Der Raum, das Schema unseres Einflusses auf die Materie, liegt unbegrenzt vor uns offen wie unsere Zukunft. (M G 147) Insofern er in diesem Sinne unsere Zukunft schematisiert, ist der Raum funktionell von der Zeit abhängig.

Doch ist er keineswegs in dem Sinne aus der Zeit ableitbar, wie es einige englische Psychologen haben dartun wollen, indem sie versuchten, unsere Raumanschauung aus der Aufeinanderfolge der Tastempfindungen zu erklären: Dabei begegnet ihnen dieselbe Schwierigkeit, die oben in der zeitlichen Auffassung der Zahl aufgezeigt wurde: es wäre unmöglich, die aufeinanderfolgenden Tastempfindungen im Raume zu gruppieren, wenn uns nicht schon vorher die Anschauung eines homogenen Milieus gegeben wäre.

Der Raum ist ein homogenes Milieu: dieser Satz lässt sich auch umkehren: jedes homogene Milieu ist Raum, ein Raum von beliebig vielen Dimensionen. Hieraus folgt, dass die Zeit als homogenes Milieu eigentlich nur Raum ist, während das Wesentliche in ihr: die Aufeinanderfolge, die Veränderung sich radikal vom Raume unterscheidet.

Kants grosser Fehler in Bergsons Augen bestand darin, dass er die Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes dem Raume als Anschauungsform des äusseren Sinnes koordinierte. Richtig war dabei nur die Einsicht, dass die Aussenwelt uns kaum als zeitlich, als sich verändernd, erscheint.

Doch möge sich uns die Materie auch zeigen als eine Gegenwart, die immer von neuem anfängt, mit unserem Seelenleben ist dieses keineswegs der Fall. Hier bringt jeder Augenblick etwas Neues. Wir wachsen und werden. Wir schaffen andauernd neue Werte, indem wir unsere ganze Vergangenheit in die Gegenwart zusammenziehen. „Wie der vom Berge herabstürzende Schneeklumpen im Weiterrollen zu grossen Lawinen heranwächst, so schwellen unsere Seelenzustände unaufhörlich an durch die „Dauer“, die sie in sich aufspeichern.“ (E C 2) Bergson wird nicht müde, dieses innere Wachsen der Seele in immer neuen Bildern zu erleuchten. Nur die Intuition kann uns zu einem Einblick in das eigentliche Wesen der Dauer verhelfen, wogegen der Raum die natürliche Anschauungsform des Verstandes ist. Bergson redet hier am liebsten von „durée intérieure“, indem das Wort *Zeit* allzu leicht an das homogene Trugbild er-

32 innert, das wir geneigt sind an ihre Stelle zu setzen. *Dauer*

ist vielleicht nicht die richtige deutsche Uebersetzung, da wir bei diesem Wort gerade das beharrliche, unveränderliche Sein vor Augen haben. Bergsons „durée“ ist ganz im Gegenteil der kontinuierliche Fluss des Geschehens, reine Heterogenität; aufeinanderfolgende Augenblicke kann man eigentlich nicht in ihr unterscheiden, denn ihre Augenblicke durchdringen sich gegenseitig, organisieren sich zusammen. Will man ordnen, unterscheiden, so wird die Zeit zum Raume.

Der wahre Sinn der Zeit entgeht uns demnach gänzlich, wenn wir sie, wie vielfach geschieht, zu einer vierten Dimension des Raumes herabwürdigen. Es muss doch einen Grund dafür geben, dass die Zukunft sich erst nach der Vergangenheit ereignet und nicht zugleich mit ihr gegeben ist. (E C 367) Alle Ereignisse, vor allem die geistigen Vorgänge, brauchen eine Zeit des Reifens. Die Dauer eines Gefühls z. B. ist ganz wesentlich für seine Beschaffenheit; es ist keineswegs gleichgültig, ob es eine Stunde oder einen Tag dauert, denn jeden Augenblick erfährt es eine innere Umwandlung. Sogar die Veränderungen der Materie lassen sich nicht willkürlich beschleunigen: „Will ich mir ein Glas Zuckerwasser zubereiten, so bleibt mir keine andere Wahl, als abzuwarten, bis der Zucker geschmolzen ist.“ (E C 10) Auch die Aussenwelt dauert, d. h. verändert sich, auch in ihr wird immer wieder Neues geschaffen, unableitbar aus dem früher Bestehenden. (E C 11/12)

So ist die Zeit eine absolute Realität, und die intuitive Philosophie führt dazu, „in ihr den eigentlichen Stoff der Wirklichkeit zu sehen“. (E C 295) Und der Sinn der Zeit kann nur die fortwährende Schöpfung neuer Formen, neuer Taten, neuer Gedanken sein.

Eine höchst wichtige Eigenschaft der Dauer, der wirklichen Zeit ist die Ungleichmässigkeit ihres Rhythmus. Diese ist nur dadurch möglich, dass die Augenblicke einander durchdringen, sich zusammenziehen können. Die Materie lebt in einem unendlich viel rascheren Tempo als der Geist. Wir brauchten mehr als 25 000 Jahre, um uns alle einzelnen Schwingungen zu vergegenwärtigen, die das rote Licht innerhalb einer einzigen Sekunde vollführt. So ist die Zeit nur teilbar, insofern sie wirklich durch diesen Rhythmus der Veränderung zerteilt wird. Aus eigener Erfahrung verstehen wir diesen ungleichmässigen Rhythmus am besten am 33

Beispiel des Traumes, worin Ereignisse, die anscheinend Jahre in Anspruch nehmen, doch innerhalb weniger Sekunden verlaufen. Die Macht, die Ueberlegenheit des Geistes über die Materie besteht gerade darin, dass er sich in langsamem Rhythmus bewegt. Wir kondensieren die Millionen Schwingungen der Materie durch unsere Wahrnehmung der Aussenwelt in einige wenige Momente. (Vgl. Kap. VI.) Die Intuition vermag uns in die „Durée“ der Materie sowohl wie in die des Geistes und auch in alle dazwischen liegende Spannungsgrade zu versetzen. „Im ersteren Fall schreiten wir zu einer Dauer, die sich immer mehr verzettelt, bis zur Grenze des reinen Homogenen, der reinen Wiederholung, der vollkommenen Materialität. Im zweiten Fall dagegen gelangen wir zu einer Dauer, die sich immer mehr spannt und zusammenzieht; an der Grenze läge die Ewigkeit. Keine tote begriffliche Ewigkeit, sondern eine Ewigkeit des inneren Lebens, in der sich unsere Dauer wiederfinden würde wie die Schwingungen im Lichte.“¹ (I 25)

Eine sehr wichtige Eigenschaft der Zeit, ihre Unumkehrbarkeit, leuchtet bei der Annahme von Bergsons Theorie besonders ein. Die Vergangenheit schiebt sich durch die Gegenwart immer weiter vor in die Zukunft hinein. Die Gegenwart ist keine punktuelle Grenze, sondern ein Streben; sie ist nicht, sondern sie wird. „Die reine Gegenwart besteht in dem ungreifbaren Fortschritt der Vergangenheit, welche die Zukunft zernagt.“ (M G 153) Die Vergangenheit dagegen scheint keine eigentliche Existenz mehr zu führen, weil sie unwirksam ist, alle praktische Bedeutung für uns verloren hat. Nur die Zukunft kümmert uns. „Derselbe Instinkt, der uns nötigt, den Raum vor uns ins Unendliche offen zu lassen, treibt uns dazu, die Zeit, in dem Masse als sie abläuft, hinter uns zu verschliessen.“ (M G 147) In Wirklichkeit besteht unsere Vergangenheit weiter fort und zwar in doppelter Form: als Gedächtnis und als Charakter. Unser Charakter ist nicht das Ergebnis, sondern vielmehr die Synthese unserer Vergangenheit. Und unser Gedächtnis enthält die ganze Vergangenheit in ihrem individuellen

¹ Ein schärferer Gegensatz zur Auffassung der Griechen, für die die Zeit nur eine Art Surrogat für die Ewigkeit war, lässt sich kaum denken. Gottes Existenzart ist nicht länger logisch oder mathematisch, sondern psychologisch; er lebt, verändert sich in uns und mit uns, er „dauert“ wie wir, nur unendlich intensiver und mehr konzentriert. (E C 323)

Geschehen. (Le rêve III) Es ist wunderbar, wie in gewissen Ausnahmefällen, wie im Anblick eines gewaltsamen Todes, oder im hypnotischen Schlaf, alte Erinnerungen auftauchen, die wir längst verschwunden wähten, ja wie unter Umständen das ganze Leben mit all seinen Einzelheiten an uns vorüberzieht. Dass unser Gedächtnis sich im täglichen Leben so höchst lückenhaft betätigt, ist aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens erklärbar, für die weitaus die meisten Erinnerungen jedes Nutzens entbehren. „Unsere Erinnerungen sind, insofern sie zur Vergangenheit gehören, ebenso viele tote Gewichte, die wir mit uns schleppen, und welcher uns entledigt zu haben wir uns gerne vorspiegeln.“ (M G 147)

Wir sind aber geneigt zu fragen: Wenn die Vergangenheit weiter existiert, wo wird sie dann aufbewahrt? Eine solche Frage können wir aber nur auf Grund eines räumlichen Vorurteiles stellen. Denn im eigentlichen Sinne wird nichts aufbewahrt. Der Raum ist eine Gegenwart, die sich immerfort erneuert, er bildet selbst nur einen Querschnitt des Zeitflusses, und folglich kann die Zeit, die Vergangenheit sich nicht *in* ihm befinden. (M G 152/53)

In bezug auf unsere Verstandeserkenntnis unterscheidet sich die Vergangenheit von der Zukunft wesentlich darin, dass wir sie so konstruieren können, wie es uns beliebt, dass es uns gelingt, sie ganz in einfache, berechenbare Elemente aufzulösen. Aber die Zeit unserer vollendeten Handlungen ist eine ganz andere als diejenige, in welcher wir handeln; es ist unberechtigt, dasselbe rationelle Verfahren auch auf Gegenwart und Zukunft auszudehnen; man gelangt dadurch nur zu einem Determinismus, welcher der Zeit ihr eigentliches Wesen: Spontaneität, schöpferische Freiheit raubt. (Vgl. Kap. IV.)

Es soll nun aber noch etwas genauer ausgeführt werden, in welcher Weise die „Dauer“ durch unseren Verstand verunstaltet wird. Wir sahen, wie die Griechen, vertrauend auf dienatürliche Richtung ihres Verstandes, dahin gelangten, entweder die Möglichkeit der Veränderung, d. h. der Zeit, ganz abzuleugnen, oder in ihr nur eine Dekadenz der ewigen Idee zu erblicken. Und wenngleich die Untersuchungen der neueren Wissenschaft ein genaueres Studium der Erscheinungen erforderten, so entschlüpfte auch ihr die wirkliche Dauer, indem man nur auf das praktisch Ausnutzbare, Berechenbare

achtete. Man bildete sich dadurch den eigentümlich hybridischen Begriff der homogenen Zeit. Diese homogene Zeit ist, wie der homogene Raum, nichts anderes als ein Schema unserer Einwirkung auf die Dinge. Es liegt hier aber ein grosser Unterschied vor, insofern als die homogene Zeit mit der konkreten Dauer viel weniger gemein hat, als der homogene Raum mit der konkreten Ausdehnung. Es gibt ja eigentlich nur ein homogenes Milieu, und die Zeit als homogenes Milieu ist vollkommen identisch mit einem ein-dimensionalen Raum, d. h. mit einer Linie, mag man sich diese gerade oder gebogen denken.

Der Begriff „homogene Zeit“ ist somit eigentlich nur ein Wort. Und die Haltung unseres Verstandes der wirklichen Zeit gegenüber könnte man das „räumliche Vorurteil“ nennen. Die Formen der Aussenwelt werden fälschlich auf die Entwicklung des Ich übertragen. „Meistenteils begnügen wir uns mit einem in den homogenen Raum hinausprojektierten Schatten unseres Ich. Durch dieses leere Symbol ersetzt unser Bewusstsein die lebendige Wirklichkeit.“ (E 96/97) Und auch die der Zeit wesentliche Unumkehrbarkeit fällt für die Verstandesbetrachtung ganz unter den Tisch. „Das Bild einer Sanduhr schwebt uns nur allzuoft unwillkürlich vor, wenn wir an die Zeit denken.“ (E C 19)

Die Zeit der Naturwissenschaft, das t der mechanischen Gleichungen, ist nichts anderes als Zahl. Eine mathematische Gleichung kann niemals die Zeit, das Werden selbst in sich begreifen. So muss die Wissenschaft sich damit begnügen, Gleichzeitigkeiten zu konstatieren und zu zählen. Und dieses Zählen ist uns nur dadurch möglich, dass wir selbst dauern. Die zwischen zwei Gleichzeitigkeiten verlaufende Zwischenzeit wird durch eine Raumstrecke gemessen und definiert. Zwei Zeitintervalle nennen wir gleich, wenn ein Gegenstand, dessen Bewegung wir als gleichmässig voraussetzen, in diesen Intervallen dieselbe Raumstrecke durchläuft. Und umgekehrt nennen wir die Geschwindigkeit zweier Bewegungen gleich, wenn sie in gleichen Zeiten gleiche Raumstrecken durchmessen. So wird die Zeit durch die Geschwindigkeit, und diese wieder mittelst jener definiert; überall handelt es sich im Grunde nur um Raum, Verhältnis, Zahl.

Die Gleichungen der Mechanik würden genau dieselben
36 bleiben, wenn alle Ereignisse sich etwa 500 oder 1000mal be-

schleunigten. Die ganze zukünftige Bewegung eines Planeten reduziert sich so für den Astronomen zu einer einfachen Kurve, die er sich schon jetzt als gezogen vorstellt. Es gilt hier mit Recht: „Jedes Vorhersehen ist in Wirklichkeit ein Sehen.“ (E 150) Dass hier die Veränderungen der Materie nur höchst einseitig betrachtet werden, dass das eigentliche Werden dabei gänzlich vernachlässigt wird, ist klar.

Auch der zeitliche Charakter der Bewegung wird von der Wissenschaft vollkommen verkannt. Sie wird in höchst einfacher Weise mit der durchmessenen Raumstrecke identifiziert. Es wird dabei ganz übersehen, dass eine Bewegung ihrem Wesen nach unteilbar ist. Und doch entnehmen wir dieses unbedingt der inneren Wahrnehmung einer körperlichen Bewegung. In jeder Bewegung ist ein unsichtbarer „élan“, der erst wieder erschöpft ist, sobald eine wirkliche Ruhe eintritt, ein Schwung, der ebensowenig zerschnitten werden kann als die Sehne eines gespannten Bogens. Doch unser Verstand denkt sich an jedem Punkt der durchmessenen Raumstrecke eine mögliche Ruhe, die aber in Wirklichkeit unmöglich war. „Diese Teilung ist das Werk der Einbildungskraft, deren Aufgabe es gerade ist, die beweglichen Bilder unserer täglichen Erfahrung festzuhalten, wie der momentane Blitz, welcher in der Nacht eine Gewitterszene beleuchtet.“ (M G 196)

In ihrem Wesen ist die Bewegung untäumlich, eben weil sie kein Ding, sondern ein Fortschritt ist. Sie ist absolut, wenn auch die Wissenschaft sie zu einem relativen Ortswechsel zurückführen will.¹ Kein mathematisches Symbol vermag die Absolutheit der Bewegung auszudrücken. Der Physiker muss sie als lebendige Energie von der eigentlichen Bewegung abtrennen.

Die berühmten eleatischen Sophismen² finden ihren Ursprung in der von Bergson kritisierten Verwechslung von Raumstrecke und Bewegung, die aber von Zeno für die Metaphysik ausgebeutet wurde, um die Unmöglichkeit der Veränderung nachzuweisen.

Es sei hier Bergsons Bekämpfung der wichtigsten Argu-

¹ Morus sagte schon zu Descartes: „Wenn ich still sitze und ein anderer, der sich tausend Schritte entfernt, rot vor Anstrengung ist, so ist doch wohl anzunehmen, dass er es ist, der sich bewegt, und dass ich es bin, der ruht.“ (M G 203) ² Vgl. E 85, M M 211/13, M G 198/201, E C 333/37.

mente ganz kurz skizziert. Der fliegende Pfeil hat keine Zeit, sich zu bewegen, da er in jedem Augenblick nur an einem Raumpunkt zugleich sein kann. Diese Argumentation hat den Fehler zu verkennen, dass die Zeit überhaupt keine punktuellen Augenblicke enthält, und dass die Bewegung des Pfeiles nur ein einziger, ungeteilter Flug ist. Nur die durchmessene Raumstrecke, gleichsam ihre Leiche, kann willkürlich zerteilt werden; nur in ihr gibt es Punkte; die Bewegung selbst dagegen ist entweder ein einzelner unteilbarer Sprung oder eine Reihe solcher Sprünge. Klar zeigt sich das auch bei dem Sophisma von Achilleus, der die Schildkröte verfolgt. Er erreicht sie nur deshalb, weil er Achilleussprünge und nicht die Schritte einer Schildkröte macht. Zenos Kunstgriff besteht gerade darin, dass er die Bewegungen des Achilleus in willkürlicher Weise zergliedert und wieder zusammensetzt. Die gewöhnliche Widerlegung dieses Sophismas durch die Tatsache, dass eine unendliche Summe sehr wohl eine endliche Zahl bilden kann, ist deshalb nicht die richtige, weil es sich dabei eigentlich nur um einen Kunstgriff der Mathematik handelt, die gezwungen ist, durch ein irrationelles Verfahren ihre Symbole mit der Erfahrung auszusöhnen, ähnlich wie Hegel durch seine dialektische Methode die prinzipielle Unzulänglichkeit jeder Verstandeserkenntnis aufzuheben sucht.

Der am meisten instruktive Trugschluss ist aber „das Stadion“. Ein Gegenstand bewegt sich an zwei anderen Gegenständen vorüber; einer dieser Gegenstände ruht, während der andere sich ihm mit der gleichen Geschwindigkeit entgegenbewegt. Wenn er nun in einer gewissen Zeit eine gewisse Länge des ruhenden Gegenstandes durchmisst, so geht er während derselben Zeit an einer doppelt so grossen Länge des sich bewegenden Gegenstandes vorüber. Aus dieser Tatsache schliesst Zeno, dass eine Zeit das Doppelte ihrer selbst sein kann. Dieser Schluss ist nur für denjenigen möglich, der die Zeit vollständig identifiziert mit der von einer Bewegung durchmessenen Raumstrecke.

Damit wären die wichtigsten Momente aus Bergsons Zeittheorie wiedergegeben. Diese bildet vielleicht den entscheidenden Kernpunkt seiner ganzen Philosophie; ohne sie würde man seine Metaphysik, seine genialen Anschauungen über das Wesen von Materie und Geist nicht ver-

III. MATERIE UND GEIST

Von dem engen Zusammenhang zwischen Bergsons Erkenntnistheorie und seiner Metaphysik wurde schon gesprochen. Die eine lässt sich nicht wohl verstehen ohne die andere. In einem ununterbrochenen Kreislauf führen sie fortwährend zueinander hinüber. (E C VI, 194) Die beiden Pole der Erkenntnistheorie sind einander in genau demselben Sinne entgegengesetzt wie die Pole der Metaphysik: Materie und Geist. Wenn der Verstand sich in der negativen, materiellen Richtung des Weltgeschehens bewegt, so ist es die Aufgabe der Intuition, sich in die positive Strömung zu versenken und den Sinn des Lebens zu erfassen. Wir wissen es, sie vermittelt absolute Erkenntnis, und eine Metaphysik im unbeschränkten Sinne des Wortes ist möglich. „Weil die Bedeutung des Lebens rein empirisch immer genauer und vollständiger bestimmt werden kann, besteht die Möglichkeit einer positiven, d. h. unbedingt anerkannten Metaphysik, die sich bis ins Unendliche gradlinig weiter entwickeln lässt.“ (P 33) Selbstverständlich ist diese Erfahrungsmetaphysik kein fertiges Begriffssystem, das von einem einzigen Denker ausgearbeitet werden könnte, sondern wie die Wirklichkeit selbst ein Werden, das immer fortschreitet. (P 50) Darum ist auch Bergsons Metaphysik selbst nur eine vorläufige. „Wie könnte ich,“ spricht er, „schon heute ein endgültiges Ergebnis formulieren, wenn die von mir vorgeschlagene Methode fordert, dass man erst allmählich, auf dem langen, schweren Weg der Tatsachen zu den Ideen aufsteigt?“ (P 55)

Der grundlegende Gedanke von Bergsons Metaphysik wurde schon mehrmals erwähnt: Die allgemeine Beschaffenheit der Wirklichkeit ist nicht statischer, sondern dynamischer Ordnung. Alles fließt; es gibt überall nur ein kontinuierliches Werden. „Jede Wirklichkeit ist „Tendenz“, wenn man unter „Tendenz“ eine werdende Richtungsänderung verstehen will.“ (I 26)

Doch tendiert die Wirklichkeit nicht bloss in einer einzigen Richtung: sie besteht aus zwei einander absolut entgegengesetzten Strömungen. Die positive, geistige Strömung führt zu immer neuen, ungeahnten, unerklärten Schöpfun-

gen. Die negative, materielle Strömung strebt zur Gesetzmässigkeit, Homogenität, Räumlichkeit. Sie ist reine Passivität, neigt sich dem Tode zu. Ihrem Wesen nach ist sie unbewusst; jede Wirkung erzeugt in ihr eine Gegenwirkung; eben dadurch wird ein wählendes Bewusstsein überflüssig. (M G 231/2)

Die Materie ist ein ausgedehntes Kontinuum. Wenn sie uns in unserer Wahrnehmung in scharf umrissene Körper zerteilt erscheint, so ist dieses wieder eine Täuschung durch die Praxis des Lebens. Wir grenzen die Körper da ab, wo wir durch Stoss auf sie einwirken können. Die Atome, diese festen Körperchen, sind selbstverständlich nur Abstraktionen unseres verdinglichenden Verstandes. In Wirklichkeit braucht die Bewegung kein dingliches Substrat. Jede Bewegung ist eigentlich nur eine qualitative Veränderung im Weltall; sie ist die Uebertragung eines Zustandes, nicht eines Dinges. Auch die neuere Physik neigt, schon seit den Tagen von Leibniz und Kant, ja seit der Renaissance immer mehr solchen dynamischen Anschauungen zu. Für Faraday ist das Atom ein Kraftzentrum, das alle anderen Atome durchdringt, und Thomson gelangt zu der Auffassung von wirbelnden Ringen in einer homogenen Flüssigkeit. So löst sich die feste, beharrlich scheinende Aussenwelt auf in „Modifikationen, Störungen, Veränderungen der Spannung oder der Energie, und nichts anderes“ (M G 211), „in zahllosen, zu einer ununterbrochenen Kontinuität verbundenen Erschütterungen, die in allen Richtungen wie ein Erschauern verlaufen.“ (M G 219)

Doch kehren wir zu dem tiefen Gegensatz zwischen Materie und Geist zurück. Von der Existenz dieser beiden Strömungen haben wir in unserem Bewusstsein deutliche Erfahrung. „Je mehr wir uns eines Fortschrittes in der reinen Dauer bewusst werden, desto mehr fühlen wir, dass unser ganzes Ich sich in eine unaufhörlich in die Zukunft vordringende Spitze zusammenzieht. Darin besteht das Leben und die freie Willenshandlung. Lassen wir uns aber gehen, träumen wir, anstatt zu handeln, so zerstreut sich unser Ich; unsere Vergangenheit konzentriert sich nicht länger in dem unsichtbaren Antrieb, den sie uns mitteilte, sondern zergliedert sich in tausend Erinnerungen, die sich nur mehr äusserlich berühren. So sinkt unsere Persönlichkeit in der Richtung des Raumes zurück.“ (E C 219/20) Jedoch, den

eigentlichen schöpferischen Willen in uns können wir auch durch die Intuition kaum ergreifen: „Es müsste die Fähigkeit des Sehens eine Drehung um sich selbst machen und dadurch eins werden mit dem Akt des Wollens.“ (E C 258)

Die negative Strömung ist die Umkehrung der positiven, ja, sie entsteht schon einfach da, wo die letztere unterbrochen wird. (E C 219) Das lässt sich vielleicht schwer ausdenken und kann kaum anders als durch Bilder verdeutlicht werden. Wir verstehen intuitiv, wie der inspirierte Dichter ein neues Gedicht schaffen kann, und wie diese schöpferische Tätigkeit nur aufzuhören braucht, damit das Gedicht gleichsam automatisch in Worte und Buchstaben auseinanderfällt. In ähnlicher Weise ist die materielle Welt nur die Kehrseite der eigentlichen Schöpfung. Wir können uns nicht denken, dass die Atome, aus denen diese Welt angeblich besteht, sich von selbst vermehren würden. „Aber dass eine Wirklichkeit ganz anderer Ordnung, die sich vom Atom unterscheidet, wie der Gedanke des Dichters von den Buchstaben des Alphabets, in plötzlichen Vorstößen wächst, das ist nicht unannehmbar; und die Kehrseite eines jeden solchen Zuwachses könnte schon eine Welt sein.“ (E C 261)

Die ganze Welt braucht ja nicht auf einmal geschaffen zu sein. Eine solche Auffassung berücksichtigt nicht die reelle Wirkung der Zeit. Nein, die Schöpfung der Welt hört nimmer auf. Was hier Schöpfung heisst, wird uns klar, wenn wir etwa an einen Tannenbaum denken, der jeden Frühling neue Schösslinge hervorbringt. So wächst das Weltall bis ins Unbegrenzte durch die jedesmalige Hinzufügung neuer Sonnensysteme.

Dieser Auffassung steht das naturwissenschaftliche Prinzip der Energieerhaltung nur anscheinend entgegen. Dieses besagt nur, dass die verschiedenen Formen der messbaren Energie sich in konstanten Verhältnissen ineinander umwandeln. Es besagt aber nichts über die Richtung dieser Umwandlungen, über den relativen Wert dieser verschiedenen Energieformen. Hierüber belehrt uns dagegen ein anderes Prinzip, die sogen. Entropie, „la plus métaphysique des lois de la physique“. (E C 264) Alle Energie hat die Neigung, sich schliesslich in Wärme zu verwandeln, die sich ihrerseits allmählich im Weltenraum verteilt und dadurch ihrer Wirkungskraft nach vollkommen verschwindet. Ha- 41

ben wir hier das untere Ende der langen Kette der Energieverwandlungen vor uns, so tut sich die wichtige Frage auf, wo wir das obere Ende zu suchen haben, wo diese unermessliche Energie letzten Endes herkommt. Ihre sichtbaren, räumlichen Formen müssen sich auf die Dauer erschöpfen, ja müssten sich längst erschöpft haben, zögen sie nicht aus unsichtbaren Quellen immer neue Nahrung. Die Physik vermag hier keine Aufschlüsse zu bringen, da sie die Energie nur betrachtet, insofern sie sich im Raume kundgibt. Ausserhalb des Raumes aber und doch im engsten Zusammenhang mit ihm steht der schaffende Geist. Von seinem höhergelegenen Standpunkt aus zeigt sich uns die „A u s s p a n n u n g“ der Energie im Raume als eine unterbrochene Spannung, die ganze Materie als ein Herabsinken, ein Sichauflösen. „Die Richtung, in der diese Wirklichkeit schreitet, führt uns zu der Vorstellung einer Sache, die sich auflöst . . . Die materielle Welt erscheint uns wie ein herunterfallendes Gewicht; sie gibt uns keine Vorstellung davon, wie dieses Gewicht gehoben wird.“ (E C 266) Die Entropie symbolisiert somit in der Sprache der Physik den Todesgang der Materie.

Das Leben aber, wie wir es in den einzelnen Lebewesen, Pflanzen und Tieren, organisiert sehen, arbeitet dieser entropischen Richtung der Materie entgegen. „Das Leben zeigt sich uns als eine Anstrengung, um den Abhang, den die Materie heruntergeht, von neuem zu ersteigen.“ (E C 267) Aber dieses Leben ist gebunden an die Gesetze der trägen Materie und vermag ihrer Auflösung nicht dauernd entgegen zu arbeiten; es kann sie nur ein wenig verzögern. (E C 267/8)

„Denken wir uns einen Behälter voll sich in hoher Spannung befindenden Dampfes und in den Wänden dieses Gefässes hie und da einen Riss, wodurch der Dampf in Stößen hervorpufft. Diese hervorgeschleuderten Dampfstrahlen verdichten sich fast ganz und gar in herabfallenden Wassertropfen . . . Aber während einiger Augenblicke bleibt ein geringer Teil des Dampfstrahles unverdichtet fortbestehen; er versucht das Herunterfallen der Tropfen zu hemmen; vergebens, er kann nur ihren Fall verlangsamen. So sprudeln aus einem gewaltigen Lebensreservoir unaufhörlich Strahlen hervor, deren jeder im Herunterfallen eine Welt bildet.“ (E C 268/9) Doch auch dieses Bild gibt vom

wirklichen Geschehen nur eine höchst unvollkommene Vorstellung: alles ist hier materiell und determiniert, während die Schöpfung einer Welt eine freie Tat ist. „Denken wir eher an eine Gebärde wie das Heben eines Armes, und setzen wir voraus, dass dem sich selbst überlassenen, kraftlos herunterfallenden Arm noch etwas vom Willen innewohnt, der ihn beseelte.“ Wie dieses Etwas ist das Leben ein Ueberbleibsel der ursprünglichen Bewegung, eine entstehende inmitten einer sich auflösenden Wirklichkeit. (269) Oder man denke sich „einen Mittelpunkt, aus dem die Welten wie die Raketen eines unermesslichen Feuerwerks hervorschiessen“; das Leben wäre dann zu vergleichen mit dem Weg, den sich die letzte Rakete zwischen den herunterfallenden Ueberresten des erloschenen Feuers bahnt. (270)

Die aufstrebende, schöpferische Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach Bewusstsein. So ist es auch das Bewusstsein, aus dem das ganze Leben hervorgeht, ein einheitliches Bewusstsein, dessen mannigfaltige Elemente sich gegenseitig durchdringen. Erst durch seine Berührung mit der Materie spaltet sich dieses Bewusstsein in gesonderte Individuen. (E C 280) Alle Lebewesen sind nur Verzweigungen des grossen Lebensschwunges, der eigentlich treibenden Kraft der biologischen Entwicklung, die sich durch alle Generationen hindurchzieht.

Dieser Lebensschwung (*élan vital*) hat sich allerdings in divergierende, einander aber ergänzende Entwicklungslinien spalten müssen. Die Pflanze speichert die Energie der Sonne in sich auf, damit das Tier sie für seine Bewegungen ausnutzen kann. Der Instinkt der Insekten bildet eine Ergänzung zum Verstand der Wirbeltiere. Nur durch diese Spaltung gelingt es dem Leben, sein Ziel zu erreichen: die Ausnutzung der Materie zu höheren Zwecken: „Das Leben ist eine gewaltige Anstrengung des Geistes, um von der Materie etwas zu erlangen, was diese ihm nicht abgeben möchte . . . Mit kunstvollem und mühseligem Fleiss häuft es Verwicklung auf Verwicklung, um durch Notwendigkeit Freiheit zu schaffen, um sich eine Materie herzustellen, dermassen fein und beweglich, dass die Freiheit sich durch einen wahrhaften Paradox und trotz ihrer Anstrengung nur auf eine kurze Zeitspanne auf dieser Beweglichkeit im Gleichgewicht halten kann.“ (P 55/6) Meistenteils aber führt diese Anstrengung zu keinem Ergebnis. Während die ganze

Entwicklung sich geradlinig bewegen möchte, dreht sich jedes einzelne Leben in einem Kreislauf von der Geburt bis zum Tode.¹ Viele Lebensformen sind dadurch das Opfer der Materie geworden, die sie besiegen wollten: das Bewusstsein erstarrte in dem Panzer der von ihm selbst zum Zwecke seiner Befreiung gebildeten Mechanismen. (E C 289)

Der Mensch allein hat gesiegt; nur er hat sich vollkommen behaupten können. In diesem Sinne ist er das Ziel der ganzen biologischen Entwicklung, wenn man hier überhaupt von einem Ziel reden darf. So zeigt sich uns das Leben „wie eine gewaltige, sich von einem einzigen Mittelpunkt aus fortpflanzende Welle, die dann aber fast an ihrer ganzen Peripherie stehen bleibt und sich in örtliche Schwingungen auflöst, während nur an einer einzigen Stelle das Hemmnis beseitigt wird und der ursprüngliche Antrieb sich freie Bahn schafft“. (E C 288)

Wenn es dem Menschen gelungen ist, die Materie zu überwinden und sich dauernd von ihr zu befreien, so verdankt er das vor allem der wunderbaren Organisation seines Gehirns. Dieses Gehirn ist so beschaffen, dass sich in ihm eine beliebig grosse Anzahl von Mechanismen bilden kann, die sich gegenseitig im Schach halten. Dadurch braucht es niemals automatisch auf die Einwirkung eines äusseren Reizes zu antworten, sondern lässt dem Geiste, der sich seiner bedient, eine fast unbeschränkte Wahlmöglichkeit offen. Diese zeigt sich schon an der Struktur des Gehirns mit den mannigfachen Verzweigungen und Kreuzungen seiner Nervenbahnen, die das Bewusstsein durch immer neue Fragen wach erhalten und ihm neue Entscheidungen abfordern. (E C 137)

Diese unbegrenzte Wahlmöglichkeit begründet einen essentiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Dort ist die Aufmerksamkeit frei; hier ist sie an ihr materielles Werkzeug gebunden. Man kann das menschliche und das tierische Gehirn mit zwei Maschinen vergleichen, deren eine fortwährend die Bewachung durch einen Knaben braucht, der im richtigen Augenblick Schrauben und Hähne zu regulieren hat, während bei der anderen die Hähne so verbunden sind, dass eine Ueberwachung überflüssig wird, so dass der Knabe frei seinen Spielen nachgehen kann. (EC 200)

¹ „Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie.“

Von dem genauen Verhältnis zwischen Gehirn und Bewusstsein wird im späteren Verlauf unserer Darstellung noch ausführlich die Rede sein. Hier sei nur kurz angedeutet, dass für Bergson die Gehirnvorgänge keineswegs den Bewusstseinstatsachen parallel gehen, sondern dass das Gehirn wie der ganze menschliche Körper nichts mehr als ein Werkzeug für den Geist ist: „Das Gehirn ist die scharfe Spitze, mittelst welcher das Bewusstsein in das dichte Gewebe der Ereignisse eindringt, aber es ist ebensowenig, wie die Spitze mit dem Messer, mit dem Bewusstsein koextensiv.“ (E C 285)

Auch die Intensität unseres Bewusstseins ist wie die Komplexität unseres Gehirns ein Gradmesser unserer Wahlmöglichkeit. Die Sphäre unseres Bewusstseins hat die gleiche Ausdehnung wie diejenige unserer Freiheit. Sobald unsere Handlungen sich automatisch vollziehen, tauchen wir unter ins Unbewusste und erwachen erst wieder, sobald wir vor eine Wahl gestellt werden. (E C 283)¹

Welches ist nun aber das eigentliche Verhältnis zwischen Bewusstsein und Wahlmöglichkeit? Was ist hier Ursache, was Wirkung? Ein genaues Studium der Beziehungen zwischen Gehirn und Seele ergibt, dass das Bewusstsein das Ursprüngliche ist, dass es aber in seiner Offenbarung durch unsere Lebenstätigkeit beschränkt wird. Die Handlung ist das eigentliche Werkzeug des Bewusstseins; nur eben durch die Tätigkeit vermag sich dieses zu entwickeln, zu befreien.

Die Macht über die Materie erweitert unseren Horizont, führt uns neue Gedanken, neue Gefühle zu; wir werden über uns selbst hinausgehoben. Kurz, die ganze auf die Materie gerichtete Tätigkeit des Geistes scheint den Zweck zu haben, freie Bahn zu schaffen, für ein Etwas, das von der Materie angehalten wurde. (E C 199) :

¹ Aus dieser Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung des Bewusstseins folgt aber keineswegs, dass das Unbewusste nicht existiert. Lange hat man allerdings den Begriff eines unbewussten Seelenzustandes für eine *contradictio in adjecto* gehalten. Es ist ein gutes Beispiel dafür, wie schwer man sich aus den starren Antinomien des Verstandes löst. Wir glauben deshalb an die Existenz unwahrgenommener Gegenstände in der Aussenwelt, weil sie uns drohen oder versprechen und dadurch für uns eine praktische Bedeutung haben. Warum soll es nun aber auch keine unbewussten, d. h. unwahrgenommenen Seelenzustände geben können, wenn sie auch praktisch nutzlos für uns wären? „Auf dem Gebiete der Psychologie ist Bewusstsein nicht gleichbedeutend mit Dasein, sondern nur mit wirklicher Tätigkeit oder unmittelbarer Wirksamkeit.“ (M G 143)

Das Bewusstsein ist demnach der eigentliche Sinn des Lebens, und es ist unsere Aufgabe, es durch fortwährende Aktivität wach zu erhalten und seine Intensität zu steigern. Nur allzu leicht wird sogar der Mensch wieder die Beute der von ihm besiegten Materie. Nur allzu leicht wird unsere Freiheit von ihren eigenen Kindern, den wachsenden Gewohnheiten, erstickt, wenn sie sich nicht durch unaufhaltsame Anstrengung immer wieder erneuert. Der lebendige Gedanke erstarrt nur allzu leicht in der toten Formel. Der Automatismus der trägen Materie belauert uns von allen Seiten. (E C 138/9) „Hüten wir uns vor dem Automatismus“, das ist die tiefe sittliche Warnung, die aus Bergsons ganzer Philosophie zu uns spricht.

Ueber die Probleme der Moral hat er sich sonst, in seinen Büchern wenigstens, kaum geäußert. Nur hat er einmal, im Anschluss an Betrachtungen über das Ziel unserer Lebenstätigkeit, ausgesprochen, dass das sittliche Handeln bedingt wird durch eine doppelte Bewegung des Geistes: zu einer Konzentration auf die Handlung und zu einem Sichbewusstwerden unserer eigentlichen Natur. „Anklammerung und Loslösung“, das sind die beiden Pole, zwischen denen das Leben hin- und herschwingt.“ (P 57) An keinem dieser Pole sollen wir uns fixieren. Denn nur durch die Aufmerksamkeit auf das Leben können wir uns kräftigen, und nur durch die Loslösung von ihr erblicken wir den Weg, der uns weiteren, höheren Zielen entgegenführt.

IV. AUTOMATISMUS UND FREIHEIT

Die werdende Mannigfaltigkeit des Ich ist diejenige Realität, welche uns an erster Stelle durch die Intuition zugänglich wird. Es war zu erwarten, dass Bergson sich mit diesem Gebiet vorzugsweise beschäftigt. Hören wir zu, wie er uns diese inneren Zustände schildert.

DAS INNEN-
LEBEN UND
SEINE BE-
ZIEHUNGEN
ZUR KUNST

Versenken wir uns in unser Innerstes, so entdecken wir eine grosse Anzahl nebeneinandergelagerter Schichten oder ineinandergreifender Sphären, die, je näher sie sich der räumlichen Aussenwelt befinden, desto mehr wie diese selbst in feste Dinge und Zustände zerfallen, die in mechanischer Weise aufeinander wirken. Unsere Wahrnehmungen, unsere Empfindungen liegen verhältnismässig scharf umrissen nebeneinander; unser Wille hat kaum Macht über sie. Auch die Mehrzahl unserer Erinnerungen führt ein ziemlich unabhängiges Dasein; sie sind nicht in tiefere Regionen der Seele eingedrungen. Viele unserer Gedanken schwimmen in ziemlich unbeweglichem Zustande an der Oberfläche unseres Seelenlebens „wie vergilbte Blätter auf dem Wasser eines Teiches“ (E 102); wir haben sie von aussen angenommen, ohne sie mit unserem ganzen Charakter, unserer ganzen Lebensanschauung zu durchdringen. Dagegen gelten uns diejenigen Meinungen, die wir scheinbar ohne Grund angenommen haben und von denen wir uns nur schwer Rechenschaft geben können, darum so ausserordentlich viel, weil in ihnen etwas Undefinierbares ist, das unserem innersten Wesen entspricht und mit diesem aufs tiefste verwachsen ist.

So gibt es eigentlich zwei verschiedene Ichs; nur das äusserliche, oberflächliche Ich kann in einzelne Teile gesondert werden, während das innere schwanger ist von tausend Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen, die sich vollkommen durchdringen. Hier sehen wir eine fliessende Kontinuität, eine Aufeinanderfolge von Zuständen, deren jeder den vorhergehenden in sich enthält und den folgenden ankündigt. Doch von Zuständen kann man da eigentlich nicht einmal reden. „Im Grunde ist dasjenige, was man Zustand nennt, ein andauerndes Werden.“ (I 18)

In welcher Weise sich in unserem Ich die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpft, das wurde schon früher dargestellt. Die innere Dauer zeigte sich uns als „der andauernde Fortschritt einer die Zukunft zernagenden Vergangenheit“. (E C 5) Durch unser Gedächtnis und durch unseren Charakter setzen wir die Vergangenheit in die Gegenwart fort: „Mit unserer ganzen Vergangenheit verlangen, wollen und handeln wir.“ (E C 6)

Die eigentümliche, in unzähligen Farben schillernde Mannigfaltigkeit der Seele ist kaum durch Metaphern wiederzugeben. Die Heranziehung eines Bildes zur Verdeutlichung jener Mannigfaltigkeit birgt die Gefahr, dass dadurch die Vorstellung einer fest umschriebenen Geschlossenheit und planmässigen Ausgeglichenheit des seelischen Lebens nahegelegt wird, während gerade für dieses seelische Leben der nimmermüde Fluss, ein ewiges Keimen und Aufblühen und ein ewiges Versinken charakteristisch sind.

Doch wenn Bilder nicht genügen, so genügen Begriffe noch viel weniger. Es ist, wie wir sahen, der grosse Fehler des Verstandes, dass er das Unräumliche verräumlicht, das Werden in Begriffe erstarrt. Die Kontinuität unseres Seelenlebens entgeht uns dann vollkommen: „Wo es nur einen sanften Abhang gibt, da glauben wir, von den Sprüngen unserer Aufmerksamkeit irregeführt, die Stufen einer Treppe zu erblicken.“ (E C 3)

Wir müssen an erster Stelle handeln. Dadurch erhalten wir von unserem Innenleben nur eine nützliche, praktisch vereinfachte Vorstellung. „Wir blicken und glauben zu sehen, wir horchen und glauben zu hören, wir beobachten unser Inneres und glauben in den Tiefen unseres Herzens zu lesen.“ (R 155) Die Individualität der Dinge entgeht uns; „wir beschränken uns meistens darauf, die ihnen angeklebten Aufschriftzettel zu lesen.“ (R 156) Es ist vor allem die Sprache, die zwischen uns und der konkreten Wirklichkeit den Schleier ihrer abstrakten Worte webt. „Das grobe Wort mit seinen scharfen Umrissen, welches die dauerhaften, gemeinsamen und folglich unpersönlichen Elemente der menschlichen Vorstellungen in sich aufspeichert, zerdrückt oder verdeckt wenigstens die zarten, flüchtigen Eindrücke unseres individuellen Bewusstseins.“ (E 99)

Wollen wir unser Innenleben wirklich in seiner Individualität erblicken, so gibt es nur ein Mittel: die Loslösung vom

praktischen Leben. Nur durch diese Loslösung vermag der Philosoph die Wirklichkeit intuitiv zu erfassen. Bei ihm handelt es sich dabei um eine absichtliche, systematische Anstrengung. Es gibt aber Menschen, denen diese Gabe der Loslösung natürlich, angeboren ist; sie unterscheiden sich durch eine spontane, gleichsam jungfräuliche Art des Sehens, Hörens oder Denkens. Das sind die Künstler. „Wenn die Wirklichkeit unmittelbar unsere Sinne und unser Bewusstsein berührte, wenn wir die Dinge und unser Selbst in ihrem Wesen ergreifen könnten, dann, glaube ich, wäre die Kunst überflüssig, oder, besser gesagt, wir wären alle Künstler, denn unsere Seele würde fortwährend im Einklang mit der Natur erzittern. Unsere Augen würden mit Hilfe unseres Gedächtnisses unnachahmliche Gemälde im Raume abgrenzen und in der Zeit festlegen . . . Tief in unserer Seele würde wie eine bisweilen heitere, öfter jedoch klagende, immer aber originelle Musik, die ununterbrochene Melodie unseres Innenlebens für uns ertönen.“ (R 154)

Jene Loslösung und Befreiung gelingt der Kunst in ganz vorzüglicher Weise und ganz besonders darum, weil sie in ihren Schöpfungen durch einen gewissen, uns seelisch anziehenden Rhythmus zu uns spricht. Sie führt uns dadurch die Gefühle des Künstlers nahe und versetzt uns wie ihn in einen Zustand, in dem wir die Wirklichkeit in ihrer individuellen Ausprägung erblicken können. (R165) „Das Ziel der Kunst ist, die Tat- oder vielmehr die Widerstandskraft unserer Persönlichkeit einzuschläfern und uns dadurch in einen Zustand vollkommener Fügsamkeit zu versetzen, in dem sich die suggerierte Vorstellung für uns verwirklicht und das zum Ausdruck gebrachte Gefühl unsere Sympathie erregt.“ (E 11) Und der Rhythmus, das Mittel, durch das die Kunst ihren Zweck erreicht, hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem Verfahren eines Hypnotiseurs: „Der Rhythmus und das Mass der Musik suspendieren den normalen Kreislauf unserer Empfindungen und Vorstellungen, indem sie unsere Aufmerksamkeit zwischen festen Punkten hin- und herschwingen machen und dadurch eine so grosse Gewalt auf uns üben, dass sogar die leiseste Nachahmung einer seufzenden Stimme dazu ausreicht, uns mit der grössten Traurigkeit zu erfüllen.“ (E 11) Die Plastik und die Architektur erreichen ein ähnliches Ergebnis durch die Starrheit, in welche sie das Leben einfangen: „Wenn die Werke der griechischen Bildbauer- 49

kunst nur leise Gemütsbewegungen darstellen, die sie kaum wie ein Atemzug streifen, so verleiht dagegen die blasse Regungslosigkeit des Marmors der sanft geschwungenen Bewegung etwas Definitives und Ewiges, worin unser Denken sich auflöst und unser Wille sich verliert.“ (E 12)

Das Schöne liegt viel eher in der Kunst, d. h. in unserer Seele, als in der Natur. Allerdings ist auch die Natur Künstlerin in ihrer Weise. „Wie die Kunst, verfährt die Natur durch Suggestion. Wenn ihr auch der Rhythmus fehlt, so bietet sie dafür Ersatz durch die lange Kameradschaft, welche die vielen gemeinsamen Einflüsse zwischen ihr und uns haben entstehen lassen. Dadurch gerät schon bei der leisen Andeutung eines Gefühls unsere Seele in ein erregtes Mitschwingen, ähnlich wie eine erprobte Versuchsperson den Winken eines Magnetiseurs gehorcht.“ (E 12) Sobald die Natur uns in ihre Rhythmen einwiegt, d. h. uns schöne Menschengestalten zeigt, „hält nichts mehr den freien Aufschwung unseres Mitgefühls zurück, das nur auf das Fortfallen des Hindernisses wartet, um sogleich ins Dasein zu treten.“ (E 12)

Die dramatische Kunst zeigt uns in der Wirklichkeit des Seelenlebens vorzugsweise die heftigen Gefühle, die aus dem Zusammenstoß mit unseren Mitmenschen entspringen. „Wie sich positive und negative Elektrizität in den beiden Platten des Kondensators wechselseitig hervorrufen... so entstehen in den Menschen schon durch ihr blosses Zusammenleben tiefgehende Anziehungen und Abneigungen, eine vollständige Aufhebung des Gleichgewichts, kurz: diejenige Elektrisierung der Seele, welche man die Leidenschaft nennt.“ (R 162) Aber diese Leidenschaften schlummern gewöhnlich unter der oberflächlichen Schicht der gesellschaftlichen Konventionen, sowie das heisse Innere der Erde unter ihrer kalten festen Rinde verborgen liegt. „Wenn die Erde ein Lebewesen wäre... so würde sie, glaube ich, in ihren Ruhezeiten von den plötzlichen Ausbrüchen träumen, worin sie auf einmal wieder ihr tiefes Inneres offenbart.“ (R 163) So sehen wir im Drama mit Wonne, Angst und Staunen, welche Tiefen in uns verborgen liegen, „eine grosse verworrene Welt unbestimmter Möglichkeiten, die sich zu unserem Glücke nicht verwirklicht haben“. (R 164) Es ist die Gabe des tragischen Dramaturgen, diese verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten in seiner eigenen Seele zu verfolgen

und sie in immer wechselnden Gestalten auf der Bühne zu beleben.

Der Tragiker hat somit seine Gestalten nicht gebildet auf Grund der Beobachtung anderer Menschen. Die von ihm geschilderten Seelenzustände wurden ihm im eigenen Wesen offenbar. Dagegen geht die Komödie gerade aus der Beobachtung der Schwächen anderer Menschen hervor. Die lächerlichen Seiten der Menschen würde der Komiker in sich selbst nicht finden: „Nur diejenigen Seiten unserer Persönlichkeit sind lächerlich, die sich unserem Bewusstsein entziehen.“ (R 172) Ueberdies stellt die Komödie nur allgemeine Typen dar.¹ Dadurch vor allem unterscheidet sie sich von allen anderen Künsten und hat eine Mittelstellung inne zwischen Kunst und Leben. Sie stellt allgemeine Typen dar, weil sie dadurch ganze Kategorien von Menschen geisseln kann. Sie verfolgt damit einen sozialen Zweck: sie organisiert das Lachen. Das Lachen ist nämlich die Reaktion der Gesellschaft gegen gewisse menschliche Auswüchse, wie Zerstreutheit und Eitelkeit, die nicht schlimm genug sind, um schwer bestraft zu werden, aber doch die Gesellschaft stören, welche eine vollkommene Anschmiegung an das Leben fordert. Wer sich lächerlich benimmt, entbehrt des gesunden Menschenverstandes, der vollkommenen Beweglichkeit des Denkens. Zum gesellschaftlichen Leben brauchen wir eine gewisse Spannung, eine gewisse Elastizität; wir dürfen uns nicht gehen lassen in den bequemen Formen der einmal angenommenen Gewohnheiten. Die Gesellschaft duldet keine steifen Mechanismen, keine „zerstreute Ablenkung vom Leben“. (R 88) So sind es vor allem unsere erstarrten Lebensgewohnheiten, gegen die unsere Mitmenschen durch ihr Lachen opponieren. „Das Steife, Starre, Mechanische, im Gegensatz zum Geschmeidigen, immer sich Verändernden, Lebendigen; die Zerstreutheit im Gegensatz zur Aufmerksamkeit, kurz: das Automatische im Gegensatz zur freien Tätigkeit, das ist es im Grunde, was das Lachen hervorhebt, was es verbessern möchte.“ (R 133) Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein darzustellen, wie Bergson diesen Gedanken in äusserst feiner Weise auf dem ganzen Gebiet des Komischen durchführt, vom Kinderspielzeug, vom Witz, vom Wortspiel an bis zu den höchsten Formen des Komischen im menschlichen Cha-

¹ Schon die Titel vieler Lustspiele sind dafür bezeichnend: „Der Geizhals“, „Der Menschenfeind“, „Die gelehrten Frauen“ usw.

rakter. Die Lektüre seines entzückenden in populärer Form verfassten Buches „Le rire“ sei jedem aufs wärmste empfohlen.

Betrachten wir noch einmal sein Leitmotiv: „Die Steifheit ist das Eigentlich-Komische, und das Lachen ist ihre Strafe,“ (R 21) und erinnern wir uns dabei, wie es überhaupt die wichtigste Aufgabe des Menschenlebens ist, sich vom Automatismus der Materie zu befreien, so sehen wir, welche tiefe philosophische Wahrheit sogar dem leichtesten Scherz zugrunde liegt. Das Lachen entsteht an der äussersten Oberfläche des Lebens wie der Schaum auf den Wellen des Meeres. „Wie der Schaum sprudelt es von Lebenslust. Aber der Philosoph, der ein wenig davon durchkostet, findet zuweilen darin einen starken Gehalt an Bitterkeit.“ (R 204)

DIE INTENSITÄT DER
SEELEN-
ZUSTÄNDE

Von den positiven Aufschlüssen über die Beschaffenheit des Seelenlebens wenden wir uns jetzt der negativ-kritischen Frage zu, inwiefern psychische Vorgänge überhaupt messbar sind. Durch Bergsons Erörterungen über das Wesen des Raumes und der Zeit wäre diese Frage eigentlich schon von vornherein beantwortet. Wie wir sahen, ist jedes homogene Milieu im eigentlichen Sinne ein Raum; und so kann es im Grunde nur räumliche Grössen geben; nur das Räumliche ist messbar, nur da kann Strecke mit Strecke unmittelbar verglichen werden. Spricht man von intensiver, d. h. unausgedehnter Grösse, so denkt man dabei immer unwillkürlich an einen „zusammengedrückten Raum“, an eine „Feder, die einen desto grösseren Platz einnimmt, je mehr sie ihre Spannung verliert.“ (E 3) Eine intensive, unräumliche Grösse ist gänzlich unvorstellbar.

Dass wir uns einbilden, unseren Seelenzuständen intensive Grösse zuschreiben zu können, hat sehr verschiedene Ursachen. Es muss hier unterschieden werden zwischen den Gefühlen, Wahrnehmungen, Muskelempfindungen usw. Was zunächst die ersteren anbelangt, so hat der vorige Abschnitt genügend gezeigt, dass es da nur eine qualitative, unendlich fein abgestufte Mannigfaltigkeit gibt: „Die Intensität reduziert sich hier zu einer qualitativen Abstufung, einer Nuance, mit der sich eine grössere oder geringere Masse unserer Seelenzustände färbt.“ (E 6)

52 Die Intensität des Gefühls der Muskelanstrengung dagegen

lässt sich erklären aus seiner grösseren oder geringeren Ausdehnung über die Peripherie des Körpers. Dieses Gefühl ist nämlich nicht zentraler Natur; neuere Untersuchungen haben festgestellt, dass es nicht vor, sondern erst nach der ausgeführten Bewegung entsteht. Zum Teil findet die Intensitätsveränderung dieses Gefühls auch darin ihre Erklärung, dass es sich qualitativ umbildet. Heben wir z. B. ein Gewicht, so scheint es uns, dass die Anstrengung der Armmuskeln wächst; in Wirklichkeit dehnt sich die Anstrengung auf immer weitere Muskeln aus; andererseits wird sie immer mehr zum Schmerz. (E 19)

Die „affektiven Empfindungen“,¹ wie der Schmerz, scheinen zunächst nur die Uebersetzung gewisser körperlicher Modifikationen zu sein. Doch welchen Zweck hätte diese nutzlose Verdoppelung? Es gibt keine Seelentätigkeit, die nicht einen praktischen Sinn hätte. Die Empfindung warnt uns vor drohender Gefahr und dient zur Vorbereitung künftiger Bewegungen. Auch das Wachsen eines Schmerzes findet seine Ursache in einer allmählichen Ausbreitung über den Körper. (E 26/7) Und die Stärke eines Lustgefühls erklärt sich aus dem Mass der körperlichen Hinneigung, „sie besteht in der Passivität des Organismus, der ganz und gar von diesem Gefühle durchströmt wird und jede andere Empfindung zurückweist.“ (E 29)

Auch die Intensität der Sinneswahrnehmung entspringt aus zwei verschiedenen Quellen. Einerseits ruft der äussere Reiz, wenn er besonders stark oder besonders schwach ist, in unserem Körper Gegenwirkungen hervor, deren Ausdehnung wir als Intensität auf die Wahrnehmung selbst übertragen. Eine Lichtempfindung z. B. nennen wir stark, wenn unser Organismus sich gegen sie wehrt, schwach, wenn wir uns zur Wahrnehmung besonders anstrengen müssen. Doch das gilt nur eben von diesen Grenzfällen. Im allgemeinen entsteht die intensive Grösse der Wahrnehmung dadurch, dass wir die extensive Grösse der wahrgenommenen Gegenstände auf sie übertragen. So sollte „ein Empfindungszuwachs eigentlich die Empfindung eines Zuwachses genannt werden.“ (E 36)

¹ „Sensations affectives“ im Gegensatz zu denjenigen Empfindungen, welche die hypothetischen Elemente unserer Wahrnehmung bilden. In „*Matière et Mémoire*“ bezeichnet Bergson dieselben Vorgänge mit dem Worte „*affection*“. Einen unzweideutigen Ausdruck dafür gibt es im Deutschen überhaupt nicht; einige Psychologen reden hier von „Gefühlen“, andere wieder von „Empfindungen“. 53

Am instruktivsten ist hier eine Analyse desjenigen, was wir die Intensität der Lichtempfindung nennen. Diese Intensität scheint zu- oder abzunehmen, je nachdem sich die Lichtquelle nähert oder entfernt. Wenn es sich um farbiges Licht handelt, so werden in Wirklichkeit die Farben nicht stärker oder schwächer, sondern sie bekommen nur eine andere Nuance. Auch das weisse Licht hat qualitative Schattierungen; das Schwarze muss nicht als ein einfacher Mangel an Weiss betrachtet werden, es ist eine Qualität an sich. Wir nehmen hier nur deshalb eher Intensitätsstufen an als bei den Farben, weil die qualitativen Nuancen hier gewöhnlich in derselben Ordnung aufeinander folgen.

Die Photometrie stellt zwar die Behauptung auf, dass sie die Stärke unserer Lichtempfindungen auf direktem Wege messen kann. Aber bei näherem Zusehen stellt sich heraus, dass sie ihren Ausgangspunkt in der Gleichheit zweier Lichtempfindungen nimmt und dann die mit gewissen Entfernungsunterschieden einer gleichen Lichtquelle parallel gehenden Empfindungsunterschiede einfach als gleich voraussetzt.¹

Schon dass man von Empfindungsunterschieden redet, ist bezeichnend. Unterschied ist schon ein quantitativer Begriff; es sollte eigentlich nur von qualitativen Gegensätzen gesprochen werden. (E 50) Vorwiegend durch diese scheinbar unwichtige Wortverwechslung gelingt es der Psychophysik, einige angebliche Erfolge zu erringen. Ihre ganze Daseinsmöglichkeit beruht auf dem gänzlich unbewiesenen Postulat, dass eine Empfindung mit der Summe der Unterschiede zwischen ihr und der vollständigen Abwesenheit derartiger Empfindungen gleichgesetzt werden kann.

Unbestreitbar ist zwar die Tatsache, dass jedesmal, wenn wir uns einer Empfindungsveränderung bewusst werden, der äussere Reiz in bestimmter Weise ab- oder zugenommen hat. Aber wie kann man hieraus das Recht ableiten, die Empfindung selbst als Quantität anzusehen? Man setzt dabei ohne weiteres voraus, dass der kleinste wahrnehmbare Empfindungsunterschied immer gleich gross sei. Nur die kontra-

¹ Ein Licht in einer gewissen Entfernung erzeugt dieselbe Lichtempfindung als vier solche Lichter in doppelter Entfernung. Hieraus schliesst man vor-eilig, dass ein Licht in doppelter Entfernung den vierten Teil der ursprünglichen Empfindung hervorruft. Die Empfindung ist aber weder teilbar noch multiplizierbar.

stierenden Bewusstseinszustände, nicht aber ihr angeblicher „Unterschied“, sind wahrgenommene Wirklichkeit.

So ist auch die Psychophysik nur eine wissenschaftliche Weiterbildung der Tendenzen unseres Verstandes und unserer Sprache, alles Innerlichqualitative ins Aeusserlichquantitative zu übersetzen. Die Gegner der Psychophysik sollten nicht von intensiver Grösse reden: dadurch untergraben sie ihren eigenen Standpunkt, denn jede Grösse ist, im Prinzip wenigstens, messbar, und ohne eine eingehende Kritik dieses Wahnbildes der intensiven Grösse kann die Psychophysik nicht mit Erfolg angegriffen werden.

Im nächsten Abschnitt wird sich zeigen, wie die Kritik des Intensitätsbegriffes auch bei den Erörterungen über die Willensfreiheit eine entscheidende Rolle spielt.

Die Stellung der Philosophen zu dem höchst wichtigen Problem der Willensfreiheit hängt in viel höherem Masse, als ihnen oft selbst bewusst ist, von ihrer ganzen Weltanschauung ab. So führt die mathematisch-mechanische Weltauffassung notwendigerweise zum Determinismus, und da wir immer noch unter den Nachwirkungen der mathematisierenden Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts stehen, denen sogar Kant sich nicht ganz zu entziehen vermochte, so ist es begreiflich, dass noch jetzt die Mehrzahl der Philosophen die Willensfreiheit, wenigstens als psychologische Tatsache, nicht anerkennen will.

DIE
WILLENS-
FREIHEIT

Wir sahen schon, wie Bergson die mechanische Weltauffassung, vor allem durch seine Kritik des Verstandes und des Zeitbegriffs, bis in ihre tiefsten Wurzeln klarzulegen und zu zerstören versucht. Nach Analogie der uns aus eigener Erfahrung bekannten Willenskraft erfasst er das Getriebe der Welt. Für ihn ist die Freiheit eine unbestreitbare Tatsache, der Determinismus ein Widersinn. Trotzdem hat er es für nötig gehalten, die Beweisführung der Deterministen ausführlich zu widerlegen und dadurch seinen Freiheitsbegriff näher zu begründen.

Der psychologische Determinismus beruft sich gewöhnlich zunächst auf den Determinismus der physikalischen Vorgänge, auf das Prinzip der Energieerhaltung. Entweder nämlich gehen die geistigen Vorgänge den physischen parallel, so dass sich ihre Aufeinanderfolge derselben strengen Kau-

salordnung fügen muss, der die körperlichen Zustände gehorchen, oder es findet eine Wechselwirkung zwischen Geist und Materie statt, und auch dann wäre Freiheit im Sinne einer unerschöpflichen Kraftquelle unmöglich, weil dieses gegen das obengenannte Prinzip verstossen würde.

Von diesen beiden Hypothesen steht der Parallelismus mit den Tatsachen des Seelenlebens in Widerspruch und ist ausserdem aus logischen Gründen unannehmbar. (Vgl. Kap. VI) Es bleibt somit nur die Möglichkeit einer psychophysischen Wechselwirkung übrig. Das Prinzip der Energieerhaltung vermag aber deshalb schon für die Naturvorgänge keinen strengen Determinismus zu begründen, weil seine Bedeutung vorwiegend auf methodischem, nicht auf metaphysischem Gebiet liegt. (Vgl. Kap. III) Und einen psychologischen Determinismus aus ihm abzuleiten, ist noch viel weniger berechtigt, da es auf dem Gebiete des Geistes bisher noch nicht die geringste Anwendung gefunden hat.

Doch der psychologische Determinismus ist eigentlich weniger ein Postulat des physischen Determinismus als eine unmittelbare Forderung unseres praktischen Verstandes. Dieser löst unser Seelenleben zunächst in dingliche Vorstellungen auf und sucht dann nach Gesetzen, welche diese Vorstellungen wieder verbinden sollen. Denn unser Verstand will vor allem berechnen und vorhersagen, und das lässt sich nur in der eben geschilderten Weise erreichen. Wirkliche Gesetze, die unter allen Umständen gelten, vermag er im Seelenleben nicht aufzufinden. Die sogenannten Assoziationsgesetze gelten höchstens nur für die oberflächlichen Schichten; auf das tiefere Leben des Ich können sie nicht angewendet werden. Viele unserer Entschlüsse sind nur äusserlich, gehen aus Trieben oder Gedanken hervor, die sich nicht mit dem innersten Kern unseres Wesens verschmolzen haben. Nur hier kann man eigentlich von einer Bestimmung durch Motive reden. In gewissen Fällen dagegen bilden die Motive nur scheinbar das bestimmende Moment; die wirkliche Ursache der Handlung liegt tiefer. Man denke nur an die eigentümliche Erscheinung der posthypnotischen Suggestion, wo ein Mensch, durch einen ihm selbst unbewussten Drang getrieben, Handlungen vollführt, für die er sich dann nachher Motive zurechtlegt, die nichts mit der wahren Ursache der Handlung gemein haben. So sehen wir, dass wir oft nur „wollen, um zu wollen“, und dass die Motivlosigkeit das beste

56

Motiv ist. Nur in diesem Falle entspricht die Willensentscheidung unserem ganzen Wesen. „Die Tat wird um so freier sein, je mehr die Entwicklung, aus der sie hervorst, wächst, mit dem innersten Kern des Ich zusammenfällt.“ (E 128)

Es ist unmöglich, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen solchen aus dem inneren Ich hervorgehenden Handlungen einerseits, und determinierten Handlungen andererseits. Die Freiheit lässt somit Grade zu. Sicher ist, dass weitaus die meisten Menschen auch in ihren wichtigsten Entschlüssen sich nur durch äusserliche Motive bestimmen lassen; sie leben und sterben, ohne die wahre Freiheit, im vollen Sinne des Wortes, gekannt zu haben.

Diese Schilderung einer tatsächlich vorhandenen, wenn auch nur in Ausnahmefällen zum Durchbruch gelangenden Willensfreiheit wird aber noch keineswegs ausreichen, die Deterministen von der Unhaltbarkeit ihrer Theorie zu überzeugen. Es gilt, sie in ihren eigenen Verschanzungen anzugreifen, ihre verschiedenen Behauptungen einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

„Nur eine Willensentscheidung ist jedesmal objektiv möglich.“ Mit dieser Behauptung stellen sich die Deterministen in bewussten Gegensatz zu den Verteidigern des *liberum arbitrium indifferentiae*. Beide Parteien begehen hier den Fehler, dass sie sich das zeitliche Wachsen des Ich in räumlicher Weise symbolisieren und die Motive verdinglichen. (E 139) Die innere Entwicklung des Ich denkt man sich als eine Linie, die zu einem Punkt führt, an dem zwei Wege in gleicher Weise offen stehen, somit scheinbar in gleicher Weise möglich waren, auch nachdem das Ich schon den einen der beiden Wege eingeschlagen hat. Man vergisst dabei, dass es einen Weg nur im Raume geben kann, dass die beiden Richtungen nicht in Wirklichkeit, sondern nur in unserer Vorstellung bestehen: „In Wirklichkeit gibt es weder Tendenzen, noch Richtungen, sondern ein Ich, das gerade durch seine Schwankungen lebt und sich entwickelt, bis die freie Handlung wie eine überreife Frucht von ihm abfällt.“ (E 134)

Jede räumliche Versinnbildlichung des zeitlichen Geschehens führt aber mit unerbittlicher Logik zum Determinismus. Die Indeterministen, welche an der objektiven Möglichkeit 57

zweier verschiedener Wege festhalten, sind nämlich inkonsequent, insofern sie sich nur einen Teil der Entwicklung des Ich (nämlich bis zum Kreuzpunkt) als gezogenen Weg denken und vergessen, dass die Zeit nicht einfach so lange stillstehen kann, bis das Ich nach wiederholtem Schwanken sich für eine Richtung entschieden hat.

Die Frage nach der objektiven Möglichkeit mehrerer Entscheidungen ist somit ziemlich sinnlos. Im Grunde konstatieren die Deterministen hier nur: „Wenn die Handlung vollführt ist, ist sie vollführt,“ und ihre Gegner, die Verteidiger des liberum arbitrium, kommen nicht hinaus über ein: „Die Entscheidung war noch nicht getroffen, bevor sie getroffen war.“

Eine zweite Form der deterministischen Problemstellung lautet: „Man kann, in der Theorie wenigstens, eine Handlung vorhersagen, wenn all ihre Antezedenzen bekannt sind.“

Nun kann man sich in zweierlei Weise eine Kenntnis fremder Seelenzustände verschaffen. Die dynamisch-intuitive Methode erfordert, dass man sich in diese Zustände vollkommen einfühlt, sie noch einmal in ihrer ganzen Entwicklung miterlebt. Die statisch-diskursive Methode dagegen löst das fremde Wesen in Elemente auf, die man je nach ihrer Intensität abstuft und quantitativ wertet. Eine Analyse des Begriffes der psychischen Intensität hat uns aber gezeigt, dass eine solche quantitative Abstufung allein durch einen Kunstgriff möglich ist, und sich jedenfalls nur auf schon in der Vergangenheit liegende Seelenzustände beziehen kann, die man sich in willkürlicher Weise zurechtkonstruiert, keinesfalls aber sich auf werdende oder noch ungeborene Geschehnisse anwenden lässt. Die spätere, einseitliche Handlung kann nicht aus früheren Elementen vorherberechnet werden.

Dagegen ist die intuitive Erkenntnis nur möglich bei einem völligen Sicheinleben in die fremde Persönlichkeit. Dazu müssen alle äusseren Umstände vollkommen gleich sein, und auch die Dauer der Erlebnisse, die ja von ihrem Wesen untrennbar ist, darf keineswegs abgekürzt werden. So ist diese Art der Erkenntnis in ihrer Vollkommenheit nur möglich, wenn der Erkennende mit dem Erkannten gänzlich zusammenfällt. Von einem Vorhersagen der Handlung kann somit auch hier nicht die Rede sein. Das Kennen ist erst nach,

Indem die beiden Hauptformulierungen des Determinismus einer eingehenden Kritik nicht standhalten konnten, bleibt seinen Anhängern nur noch übrig, sich in abstraktere Gebiete zurückzuziehen und die Behauptung aufzustellen, dass jede Wirkung *n o t w e n d i g* aus ihrer Ursache hervorgeht. Was ist aber mit dieser Notwendigkeit gemeint? Soll das heissen, dass dieselben Ursachen immer die gleichen Wirkungen erzeugen? Dann kann der Satz auf unser Seelenleben keine strenge Anwendung finden, denn hier kehren genau dieselben Ursachen niemals wieder.

Man kann aber auch fragen: Welches Recht haben wir zur apriorischen, allgemeingültigen Aufstellung des Kausalprinzips? Rein empirisch könnte man nur da von einer notwendigen Verursachung sprechen, wo die Erfahrung uns in den Erscheinungen wirklich eine absolute Regelmässigkeit zeigt. Unser Verstand geht hier aber, wie immer, in ganz unbegründeter Weise über die Erfahrung hinaus und objektiviert die beobachtete regelmässige Aufeinanderfolge zu einem notwendigen Enthaltensein der Wirkung in der Ursache. Als erhabenes Beispiel schwebt ihm dabei die logisch-mathematische Beziehung eines Satzes zu seinen Prämissen vor. Das Verhältnis der Wirkung zur Ursache nähert sich dadurch einer Identitätsgleichung wie eine Kurve ihrer Asymptote. Man versucht wenigstens in der Astronomie und in der Physik dieses Ideal durchzuführen. Alles Qualitative in der Welt löst sich dabei schliesslich auf in „algebraischen Rauch.“ (E 158)

Aber eben durch diese vollständige Mechanisierung der Aussenwelt reisst man eine tiefe Kluft auf zwischen Natur und Geist. Je mehr man dort nur die Notwendigkeit sehen will, desto glänzender tritt hier die Freiheit zutage.

Es gibt aber noch eine andere, der mechanischen Kausalität entgegengesetzte Auffassung der Ursächlichkeit, die wir der Beobachtung unseres Innenlebens entnehmen. Wir erfahren da, wie sich die Vorstellung zum Willen entwickelt, wie der Wille zur Tat wird. Der naive, kindliche Mensch überträgt gerade diese innere Art der Verursachung auch auf die Aussenwelt: er sucht hinter jedem Naturgeschehen die Willkür eines guten oder bösen Geistes. Es ist klar, dass auch bei diesem Kausalbegriff der lebendigen Kraft die menschliche Freiheit nichts einbüsst. So zeigt sich, „dass jede deutliche Vorstellung der Kausalität die Anerkennung der 59

menschlichen Freiheit als natürliche Schlussfolgerung in sich enthält.“ (E 164)

Eine apriorische Verneinung der Freiheit kann nur durch eine Vermischung der beiden Kausalbegriffe entstehen. Der Kraftbegriff wird auf die Naturerscheinungen übertragen, „wandert dort zusammen mit dem Begriff der mathematischen Notwendigkeit und kommt verdorben von dieser Reise in das Gebiet des Geistes zurück.“ (E 165) Andererseits entlehnt die Notwendigkeit der Kraft etwas von ihrem Glanze, und so entsteht ein wunderbares Gemisch, das vielleicht einen Sinn hat für das praktische Denken, aber in der Philosophie höchst schädlich wirkt. Wie man in der Physik als praktischer Wissenschaft den Kraftbegriff immer mehr fallen lässt, so soll man in der Philosophie des Geisteslebens den Begriff der dynamischen Verursachung in ihrer Reinheit wiederherstellen.

So hat sich unter dem scharfen Messer der Bergsonschen Kritik keiner der Beweise für den Determinismus stichhaltig gezeigt. Der Begriff der Freiheit ist unangreifbar, wenn man ihn nur nicht in logische Bestimmungen einfangen will. „Jede Definition der Freiheit wird dem Determinismus rechtgeben.“ (E 167)

Auch in praktischer Hinsicht ist die mechanische Auffassung der Seelenvorgänge gefährlich, denn „derselbe Mechanismus, den wir zunächst nur zur Erklärung unserer Handlungen herbeiziehen, wird sie schliesslich auch beherrschen“. (E 180)

In den folgenden Zeilen fasst Bergson seine originelle Anschauung vom spontanen Innenleben kurz zusammen:

„Es gibt eigentlich zwei verschiedene Ichs, wovon das eine gleichsam den äusseren Niederschlag des anderen bildet, es räumlich und gewissermassen sozial vertritt. Das erste Ich erreichen wir durch ein vertieftes Nachsinnen, das uns in unseren inneren Zuständen lebende Wesen erkennen lässt, die sich ohne Aufenthalt umbilden, Wesen, die sich jeder Messung sträuben, die einander vollkommen durchdringen, und deren Aufeinanderfolge in der Zeit nichts gemeinsam hat mit einer Nebeneinanderreihung im gleichförmigen Raume. Aber die Augenblicke, in denen wir uns selbst in dieser Weise erfassen, sind selten, und deshalb sind wir nur selten

60 frei. Meistenteils leben wir entäussert von unserem wahren

Selbst, wir bemerken da nur das farblose Gespenst unseres Ich, den Schatten, der von der reinen Dauer in den homogenen Raum geworfen wird. So entfaltet sich unser Dasein eher im Raume als in der Zeit; wir leben mehr für die Außenwelt als für uns selbst; wir werden mehr „gehandelt“ als dass wir handeln; wir sprechen mehr als dass wir denken. Frei handeln heisst wieder Besitz von sich selbst ergreifen, sich in die reine Dauer zurückversetzen.“ (E 175/6) ¹

¹ In der tiefen und originellen Behandlung des Freiheitsproblems mit Bergson wesensverwandt zeigt sich Karl Joël: Der freie Wille (München 1908). 61

V. DER LEBENSSCHWUNG

MECHANIS-
MUS UND
TELEOLOGIE

Das Leben ist eine schöpferische Strömung, die sich der Materie entgegenbewegt. Diese allgemeine Anschauung hat Bergson aus einer eingehenden Untersuchung der einzelnen Lebewesen sowie der Entwicklung, die sie verbindet, gewonnen. Dabei erwuchs ihm die Aufgabe, die laufenden Entwicklungstheorien zu kritisieren, darzulegen, wie auch hier wieder der Verstand und die Wissenschaft dem wirklichen Geschehen keineswegs nahe kommen.

Die Lebewesen unterscheiden sich von den anorganischen Körpern schon äusserlich darin, dass sie nicht, wie diese, von unseren praktischen Bedürfnissen künstlich isolierte Einheiten sind, sondern dass jedes für sich eine wirkliche, funktionelle Einheit bildet, die aus heterogenen Teilen zusammengesetzt ist. Jedes Individuum muss sich allerdings zum Zweck der Fortpflanzung zerteilen, und dadurch kann die Tendenz zur Individuation niemals vollständig zur Geltung kommen.

Anders als die Dinge in der materiellen Welt haben die Lebewesen eine wirkliche Geschichte, d. h. sie sind jung, sie wachsen und altern. „Ueberall, wo etwas lebt, da liegt irgendwo ein Register auf, in dem sich die Zeit einträgt.“ (EC 17) Die Wissenschaft versucht allerdings, das Altern eines Organismus aus der Anwesenheit einiger zerstörenden Faktoren zu erklären, doch sie übersieht dabei u. a., dass das Altern eigentlich nur die Fortsetzung des Wachsens und der embryonalen Entwicklung ist. Schon der Begriff Entwicklung sträubt sich gegen jede Auflösung in mechanische Elemente. Er ist undenkbar ohne die fortwährende Erzeugung neuer Formen, ohne ein Aufstreben zu einer bisher ungeahnten Höhe. Für die mechanische Weltauffassung dagegen verändert sich im Grunde nichts, da alles wieder zum früheren Zustande zurückkehren kann.

Gegen die Entwicklungstheorie in ihrer allgemeinsten Form ist kaum etwas einzuwenden. Alle Erfahrungstatsachen, besonders die Uebereinstimmung zwischen der Biogenie und der Ontogenie, scheinen darauf hinzudeuten, dass die höchsten Lebensformen durch allmähliche Umwandlung aus den allereinfachsten hervorgegangen sind. Allerdings, absolut
62 nachweisbar ist der Transformismus nicht. Hätte er aber un-

recht, so würde dennoch dieselbe Uebereinstimmung zwischen der logischen und der chronologischen Ordnung der Arten bestehen bleiben; nur müsste man die Entwicklung aus der materiellen Welt in ein unsichtbares Formen- oder Gedankenreich überpflanzen.

Doch die mechanische Weltanschauung, diese natürliche Metaphysik des Menschenverstandes, versucht die Entwicklungstheorie immer in ihrem Sinne auszubeuten. Es ist der Wissenschaft freilich gelungen, einige organische Vorgänge durch chemische Wirkungen nachzuahmen. Doch handelt es sich dabei immer nur um die das Leben zerstörenden Prozesse, während die gewebebildenden Vorgänge einer solchen Nachahmung widerstreben. Das Leben ist in Wirklichkeit ebensowenig ein bloss physiko-chemischer Vorgang wie der Kreis eine gerade Linie, wenn dieser sich auch durch einen mathematischen Kunstgriff in eine unendliche Anzahl unendlich kleiner Linien auflösen lässt.

Die verstandesmässige Auffassung der biologischen Entwicklung tritt in zwei scheinbar ganz entgegengesetzten Formen auf: der mechanischen und der teleologischen Erklärung. Beide sind grobgeschnittene „Konfektionsanzüge“ (E C VII), in die wir das lebendige Geschehen hineinzwingen wollen. Beide fassen das schöpferische Leben nach der Analogie unseres praktischen Denkens. Denn einerseits setzen wir uns fortwährend Zwecke, andererseits brauchen wir die mechanische Kausalität zur Realisierung dieser Zwecke. Beide Theorien stehen somit unserem Verstande gleich nahe, beide vernachlässigen die Dauer, „die in die Dinge hineinbeisst und den Abdruck ihrer Zähne an ihnen zurücklässt.“ (E C 49) Beide betrachten die Entwicklung vom Standpunkte der Intelligenz, obgleich diese selbst nur eins der Ergebnisse der Entwicklung bildet. Jedoch vergisst die Evolutionsphilosophie diese von ihr selbst aufgedeckte Tatsache und „erhebt den Verstand, diese unterirdische Laterne, zu einer Sonne, welche die Welt erleuchten soll.“ (E C III)

Die extrem teleologische Auffassung, welche die Welt als die Verwirklichung eines vorher gefassten Planes betrachtet, ist nichts mehr als ein umgekehrter Mechanismus. „Sie ersetzt den Anstoss der Vergangenheit durch die Anziehung der Zukunft.“ (E C 43) Diesem extremen Finalismus huldigt allerdings heute wohl kaum noch ein wissenschaftlicher Kopf. Man kann doch unmöglich übersehen, dass die Natur als

Ganzes genug des Disharmonischen enthält. Deshalb haben neuere Denker die Zwecktätigkeit auf die innere Struktur des einzelnen Lebewesens beschränken wollen. Diese Auffassung bietet aber die grössten Schwierigkeiten. Denn wo ziehen wir die Grenzen des Individuums? Sogar im menschlichen Körper gibt es Teile, die sich ziemlich unabhängig gebärden (z. B. die Spermatozoen), und auch der ganze menschliche Körper ist nichts mehr als „eine Knospe, die auf dem Leibe ihrer Eltern hervorgeschossen ist“. (E C 46) Die Zweckmässigkeit kann nicht auf die Organisation der Einzelwesen beschränkt werden.

Bergson sieht den wunden Punkt der teleologischen Auffassung darin, dass sie die Harmonie an das Ende der Entwicklung statt an deren Anfang setzt. Die Entwicklung konvergiert nicht, sie divergiert „wie der Wind, der sich an einer Strassenecke in auseinanderströmende Luftzüge zerteilt.“ (E C 55) Der Weg und das Ziel werden erst geschaffen durch die Tat und die Richtung. Die teleologische Erklärung der Lebenserscheinungen ist sowohl zu weit als zu eng. Sie geht zu weit, insofern sie einen vorhergefassten Plan voraussetzt; sie ist zu eng, insofern sie die Entwicklung nur mit dem Verstand erklären will. Dadurch ist sie nicht mehr als „die notwendigerweise ebene Projektion einer dreidimensionalen Wirklichkeit“. (E C 56)

Mechanismus und Teleologie versagen beide, wenn sie die Lebensentwicklung erklären wollen. Das soll nun für die wichtigsten biologischen Theorien der Gegenwart des näheren gezeigt werden. Wie stellen sich diese zu der unbestreitbaren Tatsache des Vorhandenseins ähnlicher Organe bei sehr verschiedenartigen Lebewesen, deren gemeinsamer Stammvater noch nicht die Spur eines solchen Organs aufzuweisen hatte? Die Kammuschel (Pecten) z. B. besitzt ein Auge, das in seiner Struktur mit dem Auge der höheren Wirbeltiere die treffendste Uebereinstimmung bietet.

Die ursprüngliche Auffassung Darwins, welche die Entwicklung aus einer, durch die Zuchtwahl gelenkten, langsamen Summierung zufälliger Variationen erklären will, steht hier vor einer unüberwindlichen Schwierigkeit. Wie können die vielen kleinen zufälligen Variationen zusammen den einheitlichen Fortschritt eines dermassen komplizierten, wund-
64 dervoll funktionierenden Organs wie das Auge erzeugen? Das

hiesse dem Zufall wirklich allzuviel zumuten! De Vries' Lehre von den sprunghaften Variationen, eine Abänderung der ursprünglichen Hypothese Darwins, fordert ihrerseits nicht soviel von der blossen Wirkung des Zufalls; für sie ist die parallele Entwicklung der Organe zweier ganz verschiedener Tierarten ein klein wenig begreiflicher. Doch bleibt hier ganz im Dunkeln, wie bei den plötzlichen Variationen alle Teile des Auges untereinander koordiniert bleiben und weiter funktionieren können.

Die Selektionstheorie in ihren beiden Ausgestaltungen versagt demnach, wenn sie uns über die Entstehung des Auges Rechenschaft geben will. Eine andere Theorie (Eimers Hypothese der Orthogenesis) jedoch will das Licht als die unmittelbare Ursache der Augenbildung betrachten. Es läge hier eine Anpassungserscheinung im eigentlichen Sinne des Wortes vor. Die Bildung eines ähnlichen Auges bei Weichtieren und Wirbeltieren wäre sehr begreiflich, denn es ist dasselbe Licht, das auf beide einwirkt. Jedoch enthält diese Theorie eine grosse Zweideutigkeit. Sie spielt mit dem doppelten Sinne des Wortes *A n p a s s u n g*. Durch eine direkte, passive Anpassung an das Licht könnte man höchstens die ursprüngliche Entstehung des Auges als eines einfachen Pigmentfleckens erklären. Doch von einer blossen Photographie bildet sich das Auge allmählich um zum photographischen Apparat. Es zieht Nutzen aus dem Licht, indem es mit Gehirn und Nervensystem in Verbindung steht, und dadurch den ganzen Körper zu zweckmässigen Bewegungen veranlasst. Das ganze Nervensystem kann aber unmöglich ein rein physisches Ergebnis der Lichtwirkung sein. So versagt auch Eimers Theorie: die Lichteinwirkung ist nicht die ausreichende *U r s a c h e*, sondern nur die *B e d i n g u n g* für die Bildung des Auges.

Eine vierte Theorie will die Entwicklung mehr im psychologischen Sinne verstehen. Die Neulamarckianer halten sie für das Ergebnis einer Anstrengung der einzelnen Lebewesen, die sich als dauernde Eigenschaft auf ihre Nachkommen vererbt. Jedoch ist die Möglichkeit einer regelmässigen Vererbung erworbener Eigenschaften keineswegs nachgewiesen. Erfahrungsgemäss ist sehr schwer zu entscheiden, wo eine wirkliche Vererbung stattfindet, wo Anlage vorliegt, wo Gewöhnung. Ist der Maulwurf blind geworden durch sein unterirdisches Leben oder umgekehrt? Sicher konstatiert ist

nur die Vererbung erworbener Verletzungen, und in diesen Fällen ist höchstwahrscheinlich zugleich mit dem Körper auch der Samen des Tieres geschädigt; das Keim-plasma erhielt eine allgemeine Umbildung, die sich in Degenerationerscheinungen bei den Nachkommen kundgibt. Nur selten und wie zufällig ist die geerbte Minderwertigkeit dieselbe wie die von den Eltern erworbene. Man kann hier demnach besser von der Vererbung einer Abweichung als von der Vererbung einer Eigenschaft reden. (E C 90) Und es ist klar, dass die allmähliche Entwicklung des Auges mit einer solchen Vererbung nichts zu tun hat.

So vermag keine Richtung der heutigen biologischen Wissenschaft uns Aufschluss zu geben über die Bildung einander ähnlicher Organe auf divergenten Entwicklungslinien; ja, sogar die einfache Entstehung eines einheitlich funktionierenden Organes bleibt in jeder Hypothese im Grunde ein unbegreiflicher Vorgang. Alle Theorien gehen allzusehr von apriorischen Grundsätzen aus, sie verfolgen zu wenig den wirklichen Zusammenhang der Tatsachen. Eine sorgfältige Beobachtung der embryonalen Entwicklung zeigt uns, dass das Lebewesen sich nicht, wie die Mechanisten meinen, durch eine einfache Zusammenfügung von Elementen aufbaut, sondern dass es sich von einer einheitlichen Funktion aus zu einer Vielheit von zusammenarbeitenden Elementen auseinanderfaltet. (E C 97)

„Der Akt der Organisierung hat etwas Explosives; er braucht im Anfang möglichst wenig Platz, ein Minimum an Materie, als ob die organisatorischen Kräfte sich nur ungern im Raume betätigten.“ (E C 100/1) Darum manifestiert sich das Leben im Raume nur, insofern es die Materie besiegen muss. Die Richtung, in welcher die Entwicklung vorwärts schreitet, der Weg, den sie betritt, ist keinesfalls durch materielle Ursachen bestimmt; höchstens sind die einzelnen Biegungen und Windungen des Weges durch die Anpassung an die Gesetze der Materie erklärbar.

Der schöpferische Entwicklungsakt verhält sich zu seiner räumlichen Organisation wie ein Kanal zu seinen Wänden, oder wie die Bewegung einer Hand zu der Aushöhlung, welche diese Bewegung in einem Haufen von Feilspänen verursachen würde. In welchem Stadium die Bewegung, die Entwicklung sich auch befindet, immer wird ihr äusseres
 66 Bild, die Organisation, vollkommen geordnet sein.

Der Gegensatz zwischen der einfachen Funktion und der höchst komplizierten Struktur des Auges ist somit nicht anders zu erklären als durch das Wirken einer unsichtbaren Macht, deren einheitliches Streben, vom intellektuellen, räumlichen Gesichtspunkt aus gesehen, in eine unendliche Vielheit von Elementen auseinanderfällt. In dieser unendlichen Vielheit müssen wir die Kehrseite einer Einheit erblicken, denn nur das Einheitliche ist unerschöpflich. Erfassen wir das Leben von der innerlichen, einheitlichen Seite, so werden wir den paradoxen Satz verstehen können: „Es war der Natur leichter, ein Auge zu schaffen, als es mir ist, die Hand zu erheben“. (E C 100)

In dieser Darstellung war schon früher die Rede von dem PFLANZE, Lebensschwung (*élan vital*), der durch alle Organismen hindurchströmt. (Vgl. Kap. III) Durch den Widerstand TIER UND der Materie muss dieser Schwung sich in verschiedene Richtungen spalten, ähnlich wie eine Granate, die immerfort in kleinere Fragmente zerspringt. Jedesmal gibt es neue MENSCH Kreuzpunkte, divergieren neue Wege.

Zunächst war für das Leben die grosse Schwierigkeit zu überwinden, dass es sich in der Materie überhaupt festsetzen musste. Das gelang ihm nur, indem es sich ganz klein und unscheinbar machte, „indem es im Anfang die physischen und chemischen Kräfte auf ihrem Weg begleitete, ähnlich wie die Weiche während einiger Augenblicke die Richtung der Eisenbahnschiene annimmt, von der sie sich entfernen will.“ (E C 107/8)

So organisierte sich das Leben zunächst in einzelligen Wesen, Amöben, wie wir sie jetzt noch vorfinden, „aber damals noch getrieben von dem gewaltigen inneren Drang, der sie zu den höheren Lebensformen emporheben musste.“ (E C 108)

Die Richtungen, in welchen sich dann das Leben spaltet, sind natürlich nicht alle gleich wichtig. Hie und da verläuft die Entwicklung in Sackgassen. Der Hauptatem des Lebens führt aber durch die Wirbeltiere hinauf zum Menschen. Doch muss man diesen Hauptstamm durch die zu den Pflanzen und den Insekten führenden Verzweigungen ergänzen, will man ein annäherndes Bild von dem ursprünglichen Reichtum des Lebensimpulses bekommen. Diese drei Hauptrich-

tungen ergänzen sich auch wirklich in dem Sinne, dass die eine nicht wohl existieren kann ohne die anderen.

„Wenn eine Tendenz sich durch ihre Entfaltung zergliedert, so möchte jede der dadurch entstehenden Teilbestrebungen aus der ursprünglichen Tendenz alles, was mit ihrer speziellen Arbeitsrichtung vereinbar ist, beibehalten und weiterentwickeln.“ (E C 129) Dieser Satz erklärt, weshalb es oft so schwer ist, den Unterschied zwischen zwei verschiedenen Entwicklungslinien genau zu bestimmen, sie scharf voneinander abzugrenzen. Das gilt sogar für das Verhältnis zwischen dem Pflanzen- und dem Tierreich. Doch kann man, mehr global genommen, die beiderseitigen Tendenzen sehr wohl, besonders hinsichtlich der Ernährung, der Bewegung und des Bewusstseins unterscheiden.

Die Pflanze nährt sich unmittelbar von Wasser, Luft und Mineralien; das Tier dagegen nährt sich, mittelbar oder unmittelbar, nur von der Pflanze. Von dieser allgemeinen Regel gibt es allerdings Ausnahmen: die Pilze z. B. leben ganz von organischen Substanzen, doch kann man diese ganze Hauptklasse wohl als eine Sackgasse der pflanzlichen Entwicklung betrachten.

Weil die Nahrung des Tieres nicht, wie diejenige der Pflanze, überall vorhanden ist, darum muss es sie suchen und dazu fortwährend seinen Platz wechseln, sich bewegen. Schon die tierische Zelle ist viel beweglicher und biegsamer als die pflanzliche.

Endlich steht die Entwicklung der Beweglichkeit im engsten Verhältnis mit der Entwicklung des Bewusstseins. „Sogar der niedrigste Organismus ist bewusst in dem Masse als er sich frei bewegt“ (E C 121), und deshalb ist die Pflanze eben durch ihre Unbeweglichkeit zu einem ewigen Schlummerzustand verurteilt. Auch im Tiere bleibt die Tendenz dazu immer vorhanden, wenngleich diese durch den Zwang zur Bewegung fortwährend niedergekämpft wird. Immer aber wird das Tier und auch der Mensch von der „pflanzlichen Erstarrung“ belauert.

Das Ziel der Lebensorganisation ist, die Energie der Materie zu ihren Zwecken auszunutzen. Das war nur zu erreichen durch eine Anhäufung von potentieller Energie, die dann, falls erforderlich, in plötzlicher Weise verausgabt werden konnte. Dazu musste die von der Sonne ausstrahlende

68 Energie in irgendeiner Weise gebunden werden. Diese Auf-

gabe erfüllen die chlorophyllhaltigen Teile der Pflanzen, welche mit Hilfe des Sonnenlichtes die Kohlensäure der Atmosphäre in ihre Elemente auflösen und den Kohlenstoff in der Pflanze aufspeichern. Andererseits beschäftigen sich mikroskopische Pflanzen damit, den Stickstoff der Luft und der Erde zu binden, den die höheren Pflanzen nachher in sich einsaugen. So tritt auch innerhalb des Pflanzenreiches eine Arbeitsteilung ein. Das Tier braucht den Stickstoff der Pflanze zum Unterhalt seiner körperlichen Gewebe; ihren Kohlenstoff verbindet es mit dem Sauerstoff der Luft und erzeugt sich dadurch die nötige Lebenswärme, vor allem die Arbeitskraft, die es zu seinen Bewegungen braucht.

Aus einer genauen Beobachtung des menschlichen Körpers ergibt sich deutlich, dass diese Ausführung von Bewegungen das eigentliche Ziel ist, dem alles andere in den körperlichen Vorgängen zur Unterstützung dient. Die Muskeln erhalten eine viel grössere Nahrungsmenge als die anderen Teile des Körpers. Unser Nervensystem, das die Bewegungen vermittelt und ermöglicht, wird insofern bevorzugt, als die geringen Energiemengen, die es verbraucht, unmittelbar vom Blute ersetzt werden. Muskeln und Nerven verausgaben Arbeitskraft, wenn und soviel ihnen beliebt; der ganze Körper hat ihnen zu gehorchen. Ist keine Nahrung mehr da, so zerstören sich die Zellen des Körpers um das Gehirn intakt zu erhalten. So ist das Nervensystem mit den Sinnesorganen einerseits, den Muskeln andererseits, der eigentliche Seinszweck des tierischen Körpers.

Wie bei den Pflanzen, so führen auch in der Tierwelt verschiedene Entwicklungsrichtungen in Sackgassen. Zwei grosse Stämme, die Störntiere und die Weichtiere, sind in der Entwicklung stehen geblieben. Um nicht von anderen Tieren gefressen zu werden, mussten die Tiere sich nämlich zunächst in einen schweren Harnisch stecken. Dieser Panzer beengte aber ihre freie Bewegung und dadurch ihre ungehinderte Weiterentwicklung. Darum verliessen die Gliedertiere und die Wirbeltiere diesen Kürass und erwählten eine andere Kriegerform: sie übertrumpften ihre Gegner durch grössere Beweglichkeit, wodurch der Anfall erfolgreicher, die Flucht sicherer wurde. Denselben Fortschritt von der schweren Ausrüstung des mittelalterlichen Ritters zur leichten Bekleidung des modernen Soldaten finden wir in der menschlichen Kriegsgeschichte: der Anfall ist das beste Verteidigungs-

gungsmittel, der grösste Erfolg winkt dem kühn Wagenden.

Nur die Glieder- und die Wirbeltiere setzen somit die eigentliche Entwicklung fort, beide aber in einer ganz verschiedenen Richtung. Das ist schon äusserlich an ihrer Bewegungsart erkennbar: die Gliedertiere spezialisieren ihre Bewegungen in sehr viele Körperteile, deren jedem eine besondere Rolle zufällt; die Wirbeltiere dagegen vermögen mit jeder ihrer vier Extremitäten die verschiedensten Bewegungen auszuführen. Welche innere Fähigkeiten stecken hinter dieser äusserlichen Verschiedenheit? Man vergleiche nur die höchst entwickelten Ordnungen der beiden Stämme, die Immen (Ameisen und Bienen) einerseits, die Menschen andererseits. Beide sind, von einigen parasitischen Rückfällen abgesehen, am spätesten auf der Erde erschienen, haben sich jedoch am weitesten darauf verbreitet.

Nun sehen wir bei diesen höchst entwickelten Insekten den Instinkt, bei den Menschen dagegen den Verstand zur grössten Vollkommenheit ausgebildet. Es zeigt sich somit als deutliches Ergebnis der biologischen Entwicklung, dass Instinkt und Verstand nicht aufeinander zurückgeführt werden können, vor allem, dass der Instinkt nicht einfach eine niedere Stufe des Verstandes ist. „Irrtümlich ist die von Aristoteles herrührende und im weiteren Verfolg fast die ganze Naturphilosophie fälschende Anschauung, dass vegetatives, instinktives und Vernunftleben drei Stufen einer selben Entwicklung darstellen, denn in Wirklichkeit sind es drei auseinandergehende Richtungen einer Tätigkeit, die sich bei zunehmendem Umfang zerteilen musste.“ (E C 146/7)

Diese Betrachtungen über die grundsätzliche Verschiedenheit des Instinktes vom Verstande führen uns zum Ausgangspunkt des ersten Kapitels zurück; wir erblicken nun klar, wie wichtige Ergebnisse ein aufmerksames, vorurteilsloses Studium der Lebensentwicklung auch für die Erkenntnistheorie zeitigt.

VI. LEIB UND SEELE

Wir nähern uns nun endlich dem schwierigsten und verwickeltsten Teil von Bergsons Untersuchungen, demjenigen, der sich mit den Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele beschäftigt. Gerade eine solche Untersuchung hält er für ausserordentlich fruchtbar. Denn sie wird uns einen klaren Einblick verschaffen in den Unterschied zwischen Leib und Seele und dadurch in denjenigen zwischen Materie und Geist. Sie wird ihr Licht werfen auf die Beschränkung, die das Geistesleben durch das Leben des Körpers erfährt, und die Einsicht in die Art dieser Beschränkung wird uns zu einer endgültigen Befreiung den Weg weisen. (P 34)

In unserer Einleitung wurde schon darauf hingewiesen, warum der frühere Spiritualismus unfruchtbar war. Er beschäftigte sich nur mit dem Geiste selbst und setzte a priori voraus, dass Körper und Geist wesensverschieden sind. Um jedoch diese Wesensverschiedenheit wirklich nachzuweisen, muss das Grenzgebiet zwischen beiden untersucht, müssen die Erfahrungstatsachen der Physiologie und der Gehirnpathologie ganz vorurteilslos miteinander verglichen werden.

Zwei grosse Problemkomplexe sind es, die durch ein Zurückgreifen auf die physio-psychologische Erfahrung gelöst werden können. Zunächst derjenige, der sich um den objektiven Wert der Wahrnehmung, um die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis der Aussenwelt dreht. An zweiter Stelle aber die noch wichtigere Frage, ob unser Geist nur eine Phosphoreszenz ist, welche die gesetzlichen Wirkungen der Materie begleitet, oder ob er seinem Wesen nach vollkommen unabhängig von der Materie existiert, ob wir eine Macht in ihm sehen können, die nur in ihrer Offenbarung von der Beschaffenheit des Gehirns bedingt und beschränkt wird.

Diese beiden Problemkomplexe schneiden sich in der Rolle, welche unser Körper zu erfüllen hat. Es ist Bergsons Originalität, im Körper nur ein Werkzeug der Tätigkeit zu sehen, durch dessen Vermittlung die Freiheit unseres Geistes in das dichte Gewebe der materiellen Notwendigkeit einzudringen vermag.

Das Geistesleben kann keine unnütze Verdoppelung des körperlichen Lebens sein, wie der heute auch in gelehrten Kreisen so sehr verbreitete physio-psychologische Parallelismus annimmt. Rein wissenschaftlich genommen hat es allerdings einen gewissen Sinn, diese Theorie als Arbeitshypothese aufzustellen, weil nämlich die physiologischen Untersuchungen dadurch die grösstmögliche Bedeutung gewinnen; für den Philosophen aber liegt kaum ein Grund vor, sich ihr anzuschliessen. Die meisten Psychologen haben den Parallelismus aus der spinozistischen Metaphysik übernommen und behalten ihn als die bequemste Hypothese bei, um so lieber, als die Philosophie ihnen bisher keine bessere geliefert hat. Unser Denken steht noch immer in so hohem Grade im Zeichen der Cartesianischen Problemstellung, dass eine radikale Bekämpfung des Parallelismus den meisten ganz unverständlich ist.¹ Man misst der mechanischen Kausalität, dem Prinzip der Energieerhaltung eine übertriebene Bedeutung bei. Man glaubt fälschlich, dass, wenn zwei Ganze, wie Leib und Seele, zusammenhängen, jeder Teil des einen Ganzen einem bestimmten Teil des anderen genau entsprechen muss. So hält man es für selbstverständlich, dass zu jedem Bewusstseinsvorgang ein bestimmter Gehirnvorgang gehört, und umgekehrt. Doch das ist eine apriorische Voraussetzung, die keineswegs einwandfrei erhärtet ist.

Die Annahme eines Parallelismus zwischen Leib und Seele ist demnach keineswegs notwendig; Bergson geht nun aber noch weiter und versucht die logische Unhaltbarkeit jener Theorie nachzuweisen. Er stellt dazu die folgende Betrachtung an: In bezug auf die Wahrnehmungstheorie sind wir entweder Idealisten oder Realisten. Der Idealist hält die uns in der Wahrnehmung gegebenen Bilder für die einzige Wirklichkeit (natürlich abgesehen von der Existenz unseres Geistes), während der Realist noch obendrein eine Welt von gesetzlichen Wirkungen annimmt, die durch ihre Einwirkung auf unser Bewusstsein die Wahrnehmung erzeugen soll.

Für die idealistische Betrachtung verschwindet eigentlich die ganze Dualität zwischen Bewusstsein und Aussenwelt. Auch das Gehirn, unser eigenes Gehirn, ist für sie ein Bild

¹ Sehr lehrreich in dieser Hinsicht ist die Diskussion, welche sich Bergsons Vorträge über den Parallelismus auf dem Genfer Kongress anschloss.
72 (Abgedruckt in der Rev. de Métaph. et de Mor., 1904, S. 1027 f.).

wie ein anderes; wie wäre es möglich, dass dieses eine Bild alle anderen Bilder erzeugte oder mit ihnen parallel ginge?

Aber auch für den konsequent zu Ende gedachten Realismus ist die parallelistische Theorie sinnlos. Die eigentliche Welt besteht ja für den Realismus aus quantitativen Wechselbeziehungen, deren Glieder nicht in willkürlicher Weise isolierbar sind. Und doch sondert man unser Gehirn aus der übrigen Welt ab und legt ihm als Verdoppelung die „Wahrnehmung“ der Welt bei. Man begeht eben den Fehler, in der Betrachtung eines Einzelgegenstandes nicht konsequenter Realist zu bleiben; man denkt immer wieder an die farbigen, scharf umrissenen Bilder der Wahrnehmung und springt so, ohne es zu wollen, zu der Vorstellungsweise des Idealismus zurück. Für die wissenschaftliche Bearbeitung eines Einzelgegenstandes ist dieses Verfahren wohl berechtigt; nicht aber, wo es sich um eine philosophische Theorie handelt. Sobald man sich das Gehirn als Ding vorstellt, ist es wenigstens nicht ganz unfassbar, dass diesem „Ding“ unsere Vorstellung der ganzen Welt parallel geht. Weiss man aber, dass das Gehirn im realistischen Sinne nur Wirklichkeit hat in Abhängigkeit von und in Wechselwirkung mit der übrigen Welt, so kann man diesem künstlich isolierten Teil der Welt nicht mehr die ganze Welt als Vorstellung koordinieren.

Scharf formuliert, bedeutet somit der Parallelismus für die idealistische Hypothese: Der Teil ist das Ganze, und für die realistische: Das eine Glied einer Beziehung ist gleichwertig mit der ganzen Beziehung. Und er ist nur durchführbar, wenn man die Welt als Realist, das Gehirn als Idealist betrachtet. „Man hat hin- und hergeschwankt vom Idealismus zum Realismus und umgekehrt, aber so rasch, dass man glaubte, ohne sich zu bewegen rittlings auf beiden Systemen zu sitzen, die dadurch zu einem einzigen vereinigt wurden. Diese anscheinende Versöhnung zweier unvereinbarer Behauptungen ist das eigentliche Wesen der Parallelismustheorie.“¹

Zeigt sich diese Hypothese folglich als unhaltbar, so fragt **DIE WAHR-** sich, ob nicht auch die ihm zugrunde liegenden Wahrnehmungstheorien unlösbare Schwierigkeiten enthalten, und ob sich nicht der Wahrnehmungsvorgang durch einen engeren

¹ „Le paralysisme psycho-physiologique“, S. 906. Dieser Vortrag enthält die ganze hier skizzierte Beweisführung.

Anschluss an die Erfahrung in neuer Weise beleuchten liesse.

Die mathematisierende Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts gelangte dahin, eine tiefe Kluft zwischen der äusseren Quantität und der inneren Qualität zu graben. Dieser „Wahrnehmungs dualismus“ führte, je nachdem man auf die quantitative oder die qualitative Seite der Dinge das Hauptgewicht legte, eben zum Realismus oder zum Idealismus, wobei der letztere, besonders von den Engländern, in seiner schroffsten Form von Berkeley, ausgeprägt wurde.

Die diesen beiden Auffassungen innewohnenden Schwierigkeiten sind entgegengesetzter Art. Der Realismus vermag nicht zu erklären, wie und aus welchem Grunde die Gehirnerschütterungen sich ein Doppelbild in der Form „unserer Wahrnehmung“ zulegen; dem Idealisten dagegen gelingt es nicht begreiflich zu machen, dass die Existenz der Wahrnehmungswelten der verschiedenen Individuen zu der Existenz einer von diesen Individuen unabhängigen, objektiven Welt den Anlass geben kann. (M G 239) Welcher neue Ausweg wäre nun zu finden, der, von keinerlei vorgefassten Metaphysik abhängig, den so komplizierten Vorgang der Wahrnehmung besser verständlich macht? Vielleicht ist der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, der naive Realismus, welcher an die objektive Existenz der wahrgenommenen Welt glaubt, nicht so widerspruchsvoll als die Wissenschaft annimmt. Vielleicht liegt ein grosser Fehler in dem bekannten Satz Schopenhauers: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Das Kind projiziert nicht seine Vorstellung der Welt aus seinem Inneren heraus, sondern es lernt erst allmählich sein eigenes Ich aus der Welt absondern.

Unserer Erfahrung zunächst gegeben ist eine Bilderwelt, von der unser Körper selbst ein Teil ist. Betrachten wir diesen unseren Körper genauer, so sehen wir, dass er, und besonders unser Nervensystem, aus der Umgebung Wirkungen in sich aufnimmt und ihr Bewegungen zurückgibt. Der physiologischen Auffassung nach wird zwar den zentrifugalen Nerven diese letztere Funktion zuerteilt; den zentripetalen Nerven dagegen soll die geheimnisvolle Kraft innewohnen, unsere Vorstellung von der Aussenwelt zu erzeugen, unsere Vorstellung, die eben nichts anderes ist, als die Bilderwelt selbst, zu der unser Gehirn und unser Nervensystem als ein

Bewegen wir den Kopf, schliessen wir die Augen, so verändert sich die Bilderwelt, oder sie verschwindet. Sie ist folglich in hohem Masse von den Bewegungen unseres Körpers abhängig. Mit dem Abstand der Bilder von unserem Körper ändern sich ihre Grösse, Farbe und Helligkeit. Andererseits führen uns sowohl die Erfahrungen unserer Mitmenschen als auch die Erfolge der Naturwissenschaft dazu, ein objektives, an und für sich bestehendes Bildersystem anzunehmen, das wesentlich unabhängig ist von den Bewegungen unseres Körpers. Die Bilderwelt besteht demnach in doppelter Weise: erstens an und für sich, und zweitens für mich und in ähnlicher, obgleich immer wieder verschiedener Weise für meine Mitmenschen. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die objektive Existenzart der Bilderwelt wesentlich verschieden wäre von derjenigen, wie sie uns in unserer Wahrnehmung gegeben ist.

Die Wissenschaft zeigt allerdings, dass unsere Wahrnehmung, d. h. die subjektive Bilderwelt, erst dann entsteht, wenn gewisse, von den Bildern ausgehende Wirkungen durch unsere Sinnesorgane hindurch die Gehirnzentren erreicht haben. Doch ist es voreilig, aus dieser unbestreitbaren Tatsache zu schliessen, dass unser Gehirn allein dazu genügt, unsere Wahrnehmung zustande zu bringen, oder dass die letztere aus dem ersteren einfach abgelesen werden könnte.

Wie finden wir den Schlüssel zu einer Theorie, welche diese verschiedenen, einander scheinbar widersprechenden Tatsachen miteinander aussöhnt? Wenn, wie der gesunde Menschenverstand glaubt, die Sonne, die wir wahrnehmen, dieselbe Sonne ist, welche unabhängig von uns besteht, wie kommt es denn, dass sie erst dann für uns zu existieren anfängt, wenn die von ihr ausgehenden Lichtschwingungen unser Auge und unser Gehirn erreicht haben?

Das kann wohl nur dadurch erklärt werden, dass die Sonne, wie sie uns gegeben ist, in der engsten Beziehung zu den Handlungsmöglichkeiten unseres Körpers steht.¹ Diese Auffassung ist ebenso einfach wie einleuchtend. Ihr Kernpunkt besteht darin, dass sie unserer bewussten Wahrnehmung die Zweckbedeutung beilegt, unserer Wahl zwischen den verschiedenen Handlungen, die uns offen stehen,

¹) „Materie nenne ich die Gesamtheit der Bilder, und Wahrnehmung der Materie diese selben Bilder, in Beziehung gebracht zu der virtuellen Tätigkeit eines gewissen bestimmten Bildes, nämlich meines Körpers.“ (M G 6) 75

die Bahn zu weisen. Erst in dem Augenblicke, in dem die Existenz der Sonne eine praktische Bedeutung für uns bekommt, in dem er auf uns wirkt und wir auf ihn zurückwirken können, entsteht unsere Wahrnehmung der Sonne. Die Gehirnerschütterungen sind demnach kein ausreichender Grund für das Zustandekommen der Wahrnehmung, sondern sie erfüllen nur die letzte Bedingung, damit die Existenz der Sonne aus ihrem virtuellen Zustande für uns zur Aktualität übergehen kann.¹ Da auch das Gehirn die Handlungsmöglichkeiten unseres Körpers andeutet, indem sich in ihm alle beginnenden Bewegungsreaktionen skizzieren, die nur ein Zeichen der Willensentscheidung abwarten um vollführt zu werden, so entsprechen sich Gehirnzustand und Wahrnehmung Punkt für Punkt; beide symbolisieren, wie ein Kompass die Bewegungen eines Schiffes, die Verschiebungen unserer Handlungsmöglichkeit. (M G 8)

Wir sehen, die Wahrnehmungstheorie bestätigt in glänzender Weise, was früher von der ganzen Lebenstätigkeit gesagt wurde: sie kann nur vom praktischen Gesichtspunkte aus verstanden werden. Die meisten Schwierigkeiten der Erkenntnistheorie stammen daher, dass man sowohl unser Denken wie unsere Wahrnehmung für eine Erkenntnis der Wirklichkeit hält und dass man gänzlich übersieht, dass beide von vornherein in der Richtung des Handelns orientiert sind. (M G 244) Unser ganzer Körper ist nur ein Tätigkeits-, kein Vorstellungszentrum; unser Nervensystem erhält und vermittelt Bewegungen und nichts anderes (32); mit der Erkenntnis hat weder mein Gehirn, noch mein Nervensystem etwas zu schaffen.

Von dem Standpunkt der gewöhnlichen Wahrnehmungstheorie aus ist es vollkommen unbegreiflich, wie aus Luft- und Aetherschwingungen zunächst unausgedehnte Empfindungen hervorgehen, und wie sich diese unausgedehnten Empfindungen dann zu einem einheitlichen Weltbild zusammensetzen können. In Wirklichkeit ist die Sachlage ganz anders. Von der objektiven Bilderwelt zu unserer Wahrnehmung kommt man nicht durch Hinzufügung, sondern durch Verminderung. (27) Die objektive Welt ist ausgedehnt, farbig, klangvoll usw.; sie enthält alles, was wir an ihr wahrnehmen und dazu noch viel mehr. Alle diese Eigenschaften hängen durch zwischenliegende Abstufungen konti-

nuierlich zusammen. Die Diskontinuität unserer Sinneswahrnehmung dagegen entspricht der Diskontinuität unserer Sinnesorgane und symbolisiert die Diskontinuität unserer Handlungen.

Alle Dinge in der Welt wirken in jeder Richtung aufeinander. Jeder Wirkung entspricht eine gleichwertige Gegenwirkung und so bleibt überall, wo eine Wahl ausgeschlossen ist, die Wahrnehmung, obgleich sie virtuell vorhanden ist, unbewusst. Nur da, wo es Zentren gibt, in denen die von aussen erhaltene Wirkung sich nicht unmittelbar in einer gleichwertigen Gegenwirkung fortsetzt, bilden sich gleichsam Schirme, welche die Bilder festhalten, oder besser Spiegel, die sie auf ihren Ursprung zurückstrahlen. „Die Wahrnehmung bietet viel Ähnlichkeit mit den Reflexionserscheinungen, die durch eine verhinderte Brechung des Lichtes entstehen; man könnte sie eine Spiegelung nennen.“ (M G 24) Diese Zurückstrahlung kommt nur dadurch zustande, dass sich in unserem Körper eine freie Wahltätigkeit entfaltet, welche der materiellen Notwendigkeit den Stempel unseres Geistes aufdrückt. (23)

Nun sind allerdings verschiedene Tatsachen anzuführen, die der eben skizzierten Wahrnehmungstheorie anscheinend widersprechen:

1. Unsere Sinneswahrnehmung bedarf einer gewissen Erziehung. Wir lokalisieren sie zunächst unrichtig. Doch hieraus folgt keineswegs, dass unsere „Empfindungen“ ursprünglich unausgedehnt seien. Eine Erziehung ist notwendig, um die Lücken zwischen den Wahrnehmungen der verschiedenen Sinnesorgane auszufüllen, sowie um Wahrnehmung und Handlung miteinander in Einklang zu bringen.

2. Die sogenannte spezifische Energie der Sinnesorgane. Aus der unbestreitbaren Tatsache, dass ein und derselbe physische Reiz in verschiedenen Sinnesorganen verschiedenartige Empfindungen hervorruft, während umgekehrt verschiedenartige Reize in einem Organ nur eine Empfindungsart erzeugen, zieht man den voreiligen Schluss, dass die Qualität der Sinneswahrnehmung vollkommen von der Beschaffenheit des Organs abhängig sei und keine objektive Bedeutung habe. Man vergisst aber, dass es sich bei derartigen z. B. von einem elektrischen Strom hervorgerufenen Empfindungen nur um solche handelt, die sich auf den Zustand des Organs beziehen, 77

keineswegs um solche, die als Elemente der äusseren Wahrnehmung betrachtet werden können.

3. Die anscheinende Verwandtschaft zwischen der eigentlichen Wahrnehmung und den in den sensiblen Nerven lokalisierten „Empfindungen“ („affections“, vgl. S. 53), von denen wir soeben sprachen. Beide gehen allerdings allmählich ineinander über: aus der Wahrnehmung der Sonne entsteht leicht Schmerz wegen des zu starken Lichtes. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die Wahrnehmung ebenso wie die „Empfindung“ ihren Ursprung in einem körperlichen Zustand hätte. In Wirklichkeit ist der Unterschied zwischen Wahrnehmung und „Empfindung“ derjenige zwischen möglicher und tatsächlicher Handlung. Wenn die äusseren Dinge unseren Körper unmittelbar berühren und ihn verletzen, dann entsteht die Empfindung. Die Drohung oder Verheissung der Aussenwelt, die sich in der Wahrnehmung ausdrückt, wird zu einem wirklichen Angriff; das verletzte Organ überführt den Reiz nicht mehr zum Gehirn, sondern stösst ihn unmittelbar zurück; es ordnet sich nicht länger den Interessen des ganzen Körpers unter, sondern handelt im eigenen Interesse und schreit um Hilfe. Dieser Schmerz, dessen Intensität somit in keinem Verhältnis zu der dem ganzen Körper drohenden Gefahr steht (man denke etwa an den Zahnschmerz), ist ebensowohl im Körperteil, wo man ihn empfindet, wie die Bilder draussen an dem Orte sind, wo wir sie wahrnehmen. (M G 247)

Die einfache Wahrnehmung in der Art, in der wir sie bei den vorhergehenden Betrachtungen immer im Auge hatten, kommt in Wirklichkeit niemals in diesem ungemischten Zustande vor. Diese „reine“ Wahrnehmung kompliziert sich immer mit anderen Elementen, wodurch es wesentlich erschwert wird, sich einen klaren Einblick in ihre Natur zu verschaffen. Wo diese hinzukommenden Elemente aus dem Subjekte stammen, da ist man geneigt, die ganze Wahrnehmung für subjektiv zu halten. Die erste subjektive Beimischung, welche die Wahrnehmung erfährt, ist eben die „Empfindung“. (M G 48) Viel wichtiger aber ist die Umgestaltung, welche die reine Wahrnehmung durch unser Gedächtnis erfährt. Und dieses in doppelter Weise. Zunächst ermöglicht das Gedächtnis die aufmerksame Wahrnehmung und das Wiedererkennen durch die Zuführung nützlicher Erinnerungen, wie es im
78 nächsten Abschnitt ausführlicher dargelegt werden soll.

Zweitens spielt es noch eine sehr wichtige Rolle beim Zustandekommen der Wahrnehmung, indem es sie vereinfacht und zusammenzieht. Wir sahen, dass der Geist sich von der Materie dadurch unterscheidet, dass er sich in einem viel langsameren Rhythmus bewegt. So zieht er die unendlich raschen Lichtschwingungen in eine einzige Lichtwahrnehmung zusammen, indem er Vergangenheit und Zukunft zu einer intensiveren Gegenwart konzentriert. (M G 61) Am deutlichsten ist diese kondensierende Wirkung des Gedächtnisses erkennbar bei der Gehörswahrnehmung der tiefen Basstöne, die wir unter Umständen in die Tastwahrnehmung der einzelnen aufeinanderfolgenden Lufterzitterungen zerlegen können. Durch diese Zusammenziehung, durch diesen langsameren Rhythmus ist die bewusste Wahrnehmung in gewissem Sinne schon geistig; sie ist eine eigentümliche Synthese von Materie und Geist. Unsere Lichtwahrnehmung und die Aetherschwingungen der Naturwissenschaft wären demnach nur graduell verschieden, die Aetherbewegung wäre, „die Qualität selbst, die innerlich vibriert und ihr Dasein in eine oft unberechenbare Anzahl von Augenblicken skandiert.“ (M G 212) Und so ergreifen wir in der Wahrnehmung zugleich „einen Zustand unseres Bewusstseins und eine von uns unabhängige Wirklichkeit.“ (M G 214)

Wie der vorige Abschnitt zeigte, ruht der grosse Fehler der üblichen Wahrnehmungstheorie darin, dass man den Zweck der Wahrnehmung, anstatt in die Vorleuchtung unserer Handlungen, in die reine Erkenntnis der Wirklichkeit verlegt. Man verschliesst eben die Augen vor der wichtigen Wahrheit, dass alles im Leben nur den Sinn hat, der Tätigkeit zu dienen. Auch die Funktion des Gedächtnisses wird von der Psychologie in gleicher Weise verkannt: nach ihr dient auch das Gedächtnis nur der reinen Erkenntnis. Indem die Wahrnehmung durchgängig ganz subjektiv, als „wahre Halluzination“ (Taine) gefasst wird, wirft man sie mit der Erinnerung in einen Topf; diese wird einer schwachen Wahrnehmung, jene einer intensiven Erinnerung gleichgesetzt. Die eine wie die andere sollen nichts anderes sein, als die Uebersetzung eines Gehirnzustandes.

Wäre dem wirklich so, dann müsste die Wiederholung 79

eines früheren Gehirnzustandes die Erinnerung an eine frühere Wahrnehmung hervorbringen. Ist dieses dagegen nicht der Fall, ja, stellt sich heraus, dass die Erinnerung überhaupt nicht im Gehirn lokalisiert ist, dann wird das eine Bestätigung der Wahrnehmungstheorie Bergsons sein, die den Körper nur als Handlungswerkzeug des Geistes, als ein Bild unter anderen Bildern betrachtet, das unmöglich als Substrat für Wahrnehmung und Erinnerung dienen kann.

Auch das Gedächtnis ist für Bergson eine durch und durch praktische Fähigkeit. Indem wir fortwährend zwischen verschiedenen Handlungen wählen müssen, leisten unsere Erinnerungen, unsere vergangene Erfahrung uns den Dienst, unserer Entscheidung vorzuleuchten. Wir können ja unangenehme Erfahrungen vermeiden, indem wir uns erinnern, was denjenigen Zuständen nachfolgte, die unserer gegenwärtigen Wahrnehmung ähnlich sind.

Das Wort „Gedächtnis“ hat eigentlich zwei verschiedene Bedeutungen, die man scharf auseinanderhalten soll. Versuchen wir z. B. ein Gedicht auswendig zu lernen, so wird es sich nach jeder Wiederholung fester „ins Gedächtnis“ prägen. Bedeutet dieses, dass die ursprüngliche Erinnerung an das Gedicht immer mehr verstärkt wird? Keineswegs: die Erinnerung an die erste wie an die folgenden Lesungen bleibt in ihrer Individualität vollkommen von den anderen gesondert und kann sich durch Wiederholung unmöglich verstärken. Was sich dagegen immer mehr festigt, ist die Fähigkeit das Gedicht nach Belieben herzusagen, bis es sich ganz automatisch aus unserem Munde entwickelt. Dann haftet uns das Gedicht „im Gedächtnis“, wenn wir uns auch der früheren Lesungen gar nicht mehr erinnern. Wenn wir hier von „Gedächtnis“ reden, so ist es höchstens ein Gedächtnis des Körpers, d. h. eine Sammlung von Gewohnheiten, die wir unserem Körper durch Übung eingeprägt haben.

Es gibt somit ein körperliches und ein geistiges Gedächtnis. Beide sind wesentlich voneinander verschieden, obgleich sie fortwährend in eine fruchtbare Wechselwirkung treten. „Die Vergangenheit speichert sich allem Anschein nach unter zwei extremen Formen auf: einerseits in den motorischen Mechanismen, durch welche sie nutzbar gemacht wird, andererseits in den persönlichen Erinnerungsbildern, welche alle ihre Begebenheiten mit ihren Umrissen, ihrer Farbe und 80 ihrem Platze in der Zeit einzeichnen.“ (M G 82) Das körper-

liche Gedächtnis spielt unsere Vergangenheit, während unser Geist sie sich vorstellt. (M G 236)

Die Bewegungsgewohnheiten des Körpers sind gleichsam die bewegliche Spitze, welche unsere Vergangenheit fortwährend in das Gewebe der Wirklichkeit vorschiebt (M G 156); nur dadurch kann sie wieder aktuell und bewusst werden. Denn nur diejenigen Erinnerungen werden wieder wachgerufen, welche sich einer bestimmten körperlichen Haltung, einer bestimmten Gehirnlag e einfügen können, welche unserem gegenwärtigen Gehirnzustande in ähnlicher Weise entsprechen wie unsere Wahrnehmung es tut. So wird das geistige Gedächtnis in seiner Wirksamkeit durch das körperliche Gedächtnis beschränkt, wie überhaupt das Geistesleben durch das Leben des Körpers beschränkt wird. Nur die nützlichen Erinnerungen werden für gewöhnlich in die Bewusstsein ssphäre zugelassen.

Allerdings vermag sich der Mensch dem Bewusstsein der Gegenwartslage zu entziehen: er kann träumen, d. h. sich ohne Beziehung auf die Tätigkeit in die Vergangenheit versenken. Er muss dazu seinen Körper und sein Gehirn in eine passive Lage versetzen, die der Phantasie freien Spielraum lässt. Der Schlaf ist ein solcher im höchsten Grade passiver Zustand, eine Entspannung des Nervensystems, eine Unterbrechung der Beziehungen zwischen den sensorischen und den motorischen Zentren; in diesen neutralen, unbestimmten Gehirnzustand können Tausende von Erinnerungen einschlüpfen, die sonst niemals an das Tageslicht treten. „Sie erheben sich, schweben hin und her und tanzen in der Nacht des Unbewussten einen gewaltigen Totentanz. Und alle zusammen fliegen sie zur Tür, die sich ihnen öffnet. Alle möchten sich hindurchdrängen. Doch sie können nicht: es sind ihrer zu viele. Welche werden aus dieser Menge der Gerufenen die Auserwählten sein?“ (Le rêve 112)

Der Traum entsteht von selbst, wenn die Aufmerksamkeit auf das Leben aufhört. Nicht seine Zusammenhanglosigkeit soll uns wundern, sondern im Gegenteil das vollkommene Zusammenarbeiten von Gedächtnis und Wahrnehmung im Wachleben. Zum Wachleben brauchen wir eine fortwährende Anstrengung unseres Geistes wie unseres Körpers.¹

¹ Vgl. die eingehenden Ausführungen über das Wesen des Traumes in der zitierten Abhandlung „Le rêve“ (Bulletin de l'Institut. psychol. intern., Mai 1901) und ebenso Bergsons interessante Untersuchung: „Le souvenir

Wenn das geistige Gedächtnis (die Hervorrufung individueller Erinnerungen) demnach vom körperlichen Gedächtnis bedingt wird, so kann umgekehrt auch das körperliche Gedächtnis nicht ohne das geistige funktionieren. Das wird uns klar werden bei einer Betrachtung derjenigen Vorgänge, in welchen Wahrnehmung und Gedächtnis in eingehender Weise zusammenarbeiten: des Wiedererkennens und der aufmerksamen Wahrnehmung.

Das Wiedererkennen eines Gegenstandes hat man durch eine einfache Assoziation erklären wollen. Damit die Wahrnehmung eines Gegenstandes diejenigen Umstände ins Gedächtnis zurückrufen kann, welche die Wahrnehmung eines früheren, dem jetzigen ähnlichen Gegenstandes begleiteten, wäre sowohl eine Assoziation durch Ähnlichkeit als eine durch räumliche Benachbarung notwendig. Bei dieser Hypothese vergisst man, dass das Wiedererkennen gewöhnlich schon stattfindet, bevor die Erinnerung an die frühere Wahrnehmung im Gedächtnis aufgetaucht ist. Die Ähnlichkeit wirkt körperlich, objektiv, bevor unser Bewusstsein sie subjektiv konstatiert hat. (M G 90) Wenn ein Hund beim Wiedererblicken seines Herrn wedelt, so braucht man daraus noch nicht zu schliessen, dass ihm irgendeine Erinnerung bewusst geworden ist. In den Strassen einer uns bekannten Stadt gehen wir instinktiv den richtigen Weg, ohne uns eines Wiedererkennens bewusst zu werden. Dieses ist hier vollkommen identisch mit dem Funktionieren einer körperlichen Gewohnheit. Zögern wir aber in unserer körperlichen Reaktion auf die Einwirkung der äusseren Gegenstände, so entsteht ein Riss zwischen Wahrnehmung und Bewegung, und das Gedächtnis ergreift die Gelegenheit, die Erinnerungen, welche dem wahrgenommenen Gegenstand am meisten ähneln, ins Bewusstsein hineinzuschieben.

Dann entsteht der Vorgang des aufmerksamen Wiedererkennens, wobei der Geist sich in aktiver Weise beteiligt. D. h. dieses geistige Wiedererkennen, sowie auch die Bildung der Bewegungsmechanismen, die das automatische Wiedererkennen ermöglichen, erfolgen nicht durch mechanische Verursachung von selbst auf Grund der Wahrnehmung des Ge-

du présent et la fausse reconnaissance“ (Rev. Philos., Dez. 1908), wo die oft auftretende, dennoch merkwürdige Illusion, dass wir irgendeinen Zustand früher schon in derselben Weise erlebt haben, in erstaunlich einfacher Weise ebenfalls auf mangelnde Aufmerksamkeit auf das Leben zurückgeführt wird.

genstandes, sondern sie erfordern eine ganz bestimmte Anstrengung des Geistes. Die Erinnerungen werden nicht mechanisch geweckt, sondern sie eilen der Wahrnehmung spontan entgegen.

Mehr im einzelnen betrachtet, bietet die aufmerksame Wahrnehmung das folgende Bild: Die gröberen Bewegungen des Körpers werden gehemmt; dagegen werden subtilere ausgeführt, die den Zweck haben, im Gehirn motorische Reaktionsgewohnheiten auszubilden, damit ein späteres Wiedererkennen automatisch vor sich gehen könne. Inzwischen schickt das Gedächtnis dem Bewusstsein alle Erinnerungsbilder zu, die der gegenwärtigen Wahrnehmung ähnlich sind. Dadurch kann sich die Bewegungsskizze, in welche sich diese Erinnerungen gleichsam inkarnieren, immer mehr dem wahrgenommenen Gegenstand anpassen, und dieser selbst wird in zunehmendem Masse dem körperlichen Gedächtnis eingepägt. So enthält die aufmerksame Wahrnehmung eine wirkliche Zurückstrahlung, eine Projektion von Bildern aus dem Gedächtnis auf den Gegenstand der Wahrnehmung. (M G 99) Sie ist nicht vergleichbar mit einer geraden Linie, die vom Gegenstand aus sich in unser Bewusstsein einschleibt, sondern mit einem geschlossenen Kreise, einer *W e c h s e l - s p a n n u n g* zwischen Gegenstand und Bewusstsein; je tiefere und entferntere Erinnerungen das Gedächtnis dem Gegenstande zuführt, desto mehr offenbart dieser uns sein eigentliches Wesen (M G 101, 116; M M 106, 122)

An einigen Beispielen soll dieser Vorgang des aufmerksamen Wiedererkennens verdeutlicht werden. Eine grosse Rolle spielt das aktive Gedächtnis u. a. beim Lesen eines Buches; wir nehmen uns nicht die Zeit, alle einzelnen Buchstaben wahrzunehmen, sondern schalten das nicht Wahrgenommene aus dem Gedächtnis ein. Interessante Experimente haben dieses in entscheidender Weise nachgewiesen. (M G 100) Besonders merkwürdig dabei ist, dass die aus der Erinnerung eingeschalteten Buchstaben ebenso deutlich gesehen werden wie die wahrgenommenen selbst. (Le rêve 114)

Noch instruktiver vielleicht ist es, zu untersuchen, was in uns beim Anhören einer Rede vorgeht. Woran liegt es, dass wir in einer uns fremden Sprache keine bestimmten Worte unterscheiden können, dass alles darin Gesprochene für uns zu einer unartikulierten Klangmasse wird? Die Antwort ist, dass wir einen Satz zuerst mittels motorischer Schemen zer-

gliedern, ihn gleichsam innerlich nachahmen müssen, wenn wir ihn begreifen wollen. Jede Bewegung, die der Körper erlernen soll, erfordert eine solche Zergliederung, solche Nachahmungsversuche. So ist jedes Verstehen ein Zerlegen und Wiederzusammensetzen. (M G 116) Will ich verstehen, was ein anderer spricht, so versetze ich mich von vornherein in einen Spannungszustand des Geistes, der dem seinigen ähnlich ist; dann fließen die Erinnerungen, mittels welcher ich das Gehörte wiedererkennen kann, mir von vornherein zu und gleiten in das motorische Schema hinein, welches die Gehörs wahrnehmung fortsetzt und fixiert. (M G 116)

Kann die übliche Theorie, welche das Wiedererkennen durch einfache Assoziation erklären will, darüber Rechenschaft geben, wie ein in verschiedener Stimmhöhe, mit verschiedener Klangfarbe gesprochenes Wort doch dieselbe Erinnerung hervorrufen kann? Je nach der Aussprache des Wortes wären unendlich viele, „in der Gehirnrinde aufgespeicherte“ Erinnerungen notwendig. Nur die Hypothese eines aktiven Gedächtnisses, das verwandte Erinnerungen in ein und dasselbe körperliche Schema einfügt, vermag zu erklären, wie eine Wahrnehmung immer diejenigen Erinnerungen hervorrufen, welche sich für unser praktisches Leben nutzbar machen können.

Eine schöne experimentelle Bestätigung erhält die obige physio-psychologische Analyse durch die Tatsachen der Gehirnpathologie. Ist Bergsons Theorie die richtige, so muss es zweierlei Krankheiten des Wiedererkennens geben. Entweder die zwischen dem äusseren Reiz und der Bewegungsreaktion vermittelnde Nervenbahn ist verletzt; dann kann das körperliche und dadurch auch das geistige Wiedererkennen nicht zustande kommen, obgleich der Kranke die entsprechenden Erinnerungen sehr wohl ins Gedächtnis rufen kann. Oder die Fähigkeit der Realisierung der Erinnerungen ist verletzt; auch dadurch kann das Zustandekommen des geistigen Wiedererkennens erschwert oder ganz unterbunden werden, während das körperliche Wiedererkennen ohne Schwierigkeit funktioniert. Im ersten Fall kann die Aufmerksamkeit nicht durch den Gegenstand fixiert werden; im zweiten Fall ist die Verbindungsbrücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Geist und Körper, wenigstens teilweise abgebrochen.

84 Die pathologische Erfahrung zeigt wirklich diese verschie-

denen Krankheiten. In der sogenannten Seelenblindheit und -Taubheit können die Erinnerungen ins Bewusstsein treten, ohne dass dadurch ein Wiedererkennen erfolgt, während dagegen in den verschiedenen Amnesien, z. B. in der Aphasie, das mechanische Wiedererkennen ohne Schwierigkeit funktioniert, obgleich die Erinnerungen nicht hervorgerufen werden können.

Für die erstgenannte Art der Erkrankung soll uns die Worttaubheit ein Beispiel sein. Der Worttaube versteht die gesprochene Rede nicht, wenn sie nicht deutlich, Wort für Wort für ihn skandiert wird. Bei ihm ist eben derjenige Teil des Gehirns verletzt, in dem das motorische Schema entsteht, das die gehörte Rede zergliedert und in einzelne Wörter auflöst. Er leidet aber nicht an Aphasie: seine Worterinnerungen realisieren sich ohne Mühe.

Die Gedächtniskrankheiten der zweiten Gattung treten in zwei ganz verschiedenen Formen auf: das eine Mal ist ein scharf umrissener Teil der Erinnerungen, etwa die, welche mit einem bestimmten Ereignis zusammenhängen, plötzlich verschwunden; das andere Mal wird ein funktioneller Teil des Gedächtnisses (z. B. in der Aphasie das Wortgedächtnis) allmählich, aber unheilbar geschwächt. Die erstgenannte plötzliche Erkrankung ist oft ebenso plötzlich wieder verschwunden; sie ist nicht im Gehirn lokalisierbar, und gewisse Beispiele, wie dasjenige des Kranken, der nur den Buchstaben F vergessen hatte, und diesen überall in absichtlich-unbewusster Weise übersah, zeigen in dieser besonderen Erkrankung eine Verwandtschaft auf mit der Hysterie und anderen Spaltungen der Persönlichkeit, die wohl nicht vorwiegend in einem körperlichen Zustande begründet sind.

Die zweite Form der Amnesie ist dagegen sehr deutlich im Gehirn lokalisiert. Eine der interessantesten Formen dieser Krankheit ist die progressive Aphasie. Das Verschwinden der Worterinnerungen hält hier immer eine bestimmte Rangordnung inne: zuerst verschwinden die Eigennamen, dann die Dingwörter, endlich die Zeitwörter. Die Notwendigkeit dieses Ganges leuchtet ohne weiteres ein, wenn wir bedenken, dass die Eigennamen als die individuellsten Wörter der automatischen Haltung unseres Körpers am fernsten, die Zeitwörter als Bezeichnungen von Handlungen ihr am nächsten stehen. Wir erblicken deutlich, wie es sich in dieser Krankheit mit der ihr zugrunde liegenden Gehirnverletzung

um eine Schwächung des Funktionierens des ganzen Wortgedächtnisses handelt, dass nicht etwa einzelne Worterinnerungen zerstört werden. Die vielen Psychologen geläufige Vorstellung von Erinnerungen, die in einzelnen Zellen der Gehirnrinde schlummern, ist demnach keineswegs mit der pathologischen Erfahrung vereinbar. Die Psychologie würde nicht zu dieser eigentümlichen Vorstellung gelangt sein, wenn sie nicht überall, der praktischen Richtung unseres Verstandes folgend, feste, beharrliche Dinge sehen wollte, wo es in Wirklichkeit Fortschritte gibt. (M G 122) So kennt sie nur Empfindungen, Erinnerungen, Gedanken, und sieht nicht, wie der Gedanke die Erinnerung hervorruft, und wie diese sich als Wahrnehmungsbild realisiert.

Die Absurdität dieser statischen, dinglichen Auffassung des Seelenlebens wird besonders offenbar, wo sie den Mechanismus des Wiedererkennens schematisch darstellen will. Sie gerät dabei entweder mit den psychologischen oder mit den pathologischen Tatsachen in Widerspruch. Denn einerseits führt die Psychologie dazu, die verschiedenen Zentren der Sinneswahrnehmung voneinander zu trennen, dagegen die Wahrnehmung eines Dinges und die Erinnerung daran in ein und derselben Zelle zu lokalisieren. Andererseits zeigt die Pathologie, dass das Vermögen des Wiedererkennens geschädigt sein kann, ohne dass die Fähigkeit des Sicherinnerns eingeschränkt ist, und umgekehrt. Sie wirft somit die verschiedenen Wahrnehmungszentren zusammen, welche die Psychologie trennen möchte, trennt dagegen die Wahrnehmungs- von den Erinnerungszentren. Dieser Widerspruch führt jetzt die meisten Psychologen dazu, auf jegliches Schematisieren zu verzichten und sich mit einem einfachen Beschreiben der Vorgänge zu begnügen.

Behalten wir aber im Auge, dass die Wörter: Gedanke, Erinnerung, Bild nur Symbole sind von ineinander überleitenden Vorgängen, sehen wir im Gehirn nur ein Vermittlungsorgan für Bewegungen, so zeigen sich die sogenannten Wahrnehmungszentren als die Tasten eines ungeheuren Klaviers, auf welchem der äussere Gegenstand mit einem Mal seinen tausendstimmigen Akkord anschlägt und dadurch dem Geiste diejenige geordnete Gesamtheit vermittelt, welche wir „Wahrnehmung“ nennen (M G 130); diese Harmonie kann auch von der geistigen Seite aus, diesmal als Erinnerung, zustandekommen; hier spielen die sogen. Vorstellungs-

zentren die vermittelnde Rolle. Das wundervolle Instrument, welches wir unser Gehirn nennen, kann folglich sowohl von der Materie wie vom Geiste bespielt werden; wenn von der einen Seite eine Harmonie ertönt, so schwingen die gegenüberliegenden Saiten sofort im selben Akkorde mit. Darin besteht eben das „Wiedererkennen“.

· Werfen wir noch einen Blick zurück auf die ganze vorhergehende Beweisführung, so zeigt sich uns, dass alle Tatsachenlinien der Psychologie und der Pathologie dahin konvergieren, dass das Gehirn kein Substrat für die Wahrnehmung und die Erinnerung sein kann, dass dieser grauen Substanz keine mysteriösen Kräfte innewohnen, die nicht in ihr sichtbar sind. Das Gehirn dient nur zur Konstruktion der motorischen Schemen, mittels welcher unser Geist sich in der Materie betätigen, mittels welcher er *h a n d e l n* kann. Nur das „spielbare“ Element unserer Bewusstseinszustände drückt sich in der körperlichen Haltung aus; alles was darüber hinausragt, ist vollkommen unabhängig von der materiellen Kausalität. (P 51) Irgendeinem Gehirnzustand können somit mehrere, voneinander verschiedene Bewusstseinszustände entsprechen, jedoch nur solche, die sich in ein und dasselbe motorische Schema inkarnieren können. Das Verhältnis zwischen Gehirn und Bewusstsein wird von keiner Theorie, von keinem Begriffe ausgedrückt: „Dieses Verhältnis ist weder eine vollständige Determinierung, noch eine vollkommene gegenseitige Unabhängigkeit, weder eine gegenseitige Erzeugung, noch ein einfaches Zusammengehen, noch ein strenger Parallelismus, noch, ich wiederhole es, irgendeine Beziehung, zu der man durch das Bearbeiten und Zusammensetzen von abstrakten Begriffen a priori gelangen kann“ (P 51), sondern es ist ein „konkretes und lebendiges Verhältnis“, ein solches, für das man nur durch vollkommene Anschmiegung an die Erfahrung einen neuen, erschöpfenden Ausdruck finden kann.

Im Anschluss an die eingehende Untersuchung über die Realisierung der Erinnerungen durch das Gehirn jetzt noch einige Worte über das geistige Gedächtnis selbst.

Wir wissen, dass die reine Erinnerung sich nur aktualisieren kann, wenn sie zum Erinnerungsbild wird, dazu neigt, sich mit der Wahrnehmung zu identifizieren. Die meisten 87

Psychologen glauben allerdings nicht an die Existenz der reinen, unkörperlichen Erinnerung, und das Erinnerungsbild halten sie nur für eine abgeschwächte Wahrnehmung, obgleich es sich sehr leicht auch von einer schwachen Wahrnehmung unterscheiden lässt, und wir uns wohl bewusst sind, die Erinnerung aus der Vergangenheit selbst hervorzuholen. Wir werden sicher niemals einen schwachen Schmerz mit der Erinnerung an einen grossen Schmerz verwechseln.

Die Erinnerung stammt wirklich aus der Vergangenheit. Eine frühere Betrachtung zeigte schon, wie die Vergangenheit weiterexistiert, wie auch von der Vergangenheit unseres Bewusstseins nichts verloren geht. Die Gegenwart ist nur ein winzig kleiner Teil des ganzen geistigen Seins, ihr aktiver, aktueller, w e r d e n d e r Teil, und deshalb gerade bewusst, weil Bewusstsein nur da entsteht, wo es gilt, zu wählen und zu handeln. Indem unser Körper das immer in Umbildung begriffene Werkzeug der Handlung ist, identifiziert sich unsere Gegenwart mit dem Bewusstsein unseres Körpers. (M G 140) Diese Gegenwart ist allerdings nicht punktuell: sie dehnt sich durch die Zusammenziehung, welche wir in der Wahrnehmung vollführen, über die Vergangenheit aus und ebenso über die Zukunft, insofern wir uns über sie hinneigen und sie durch Bewegungen bestimmen.

Unser Körper und seine Umgebung ist nur derjenige Teil der ganzen Existenz, der gerade entsteht, der sich dem Seienden hinzufügt: „In der Kontinuität des Werdens, die wir die Wirklichkeit nennen, wird die Gegenwart durch den fast momentanen Einschnitt gebildet, den unsere Wahrnehmung in diesem Fluss der Dinge macht; dieser Einschnitt ist die „materielle Welt“, in deren Mittelpunkt sich unser Körper befindet; in ihm kommt uns ihr Hinströmen unmittelbar zum Bewusstsein und in seinem aktuellen Zustande besteht die Aktualität unserer Gegenwart.“ (M G 140/1) Der Raum und alles Räumliche bilden nur einen Querschnitt des Zeitflusses, und deshalb kann man mit grösserem Rechte behaupten, dass der Körper sich im Geiste, als dass der Geist sich im Körper befindet. Wir werden das verblüffende Wort verstehen: „Körper und Geist sollen nicht im räumlichen, sondern im zeitlichen Sinne voneinander unterschieden werden.“ (M G 233)

Zwischen dieser körperlichen Gegenwart mit ihren Bewegungsmechanismen und den reinen, individuellen Erinnerungen bewegt sich unser Seelenleben andauernd hin und her.

Es kann verglichen werden mit einem Kegel, der auf seiner Spitze ruht und sich mittels dieser Spitze immer weiter in das Feld der Wirklichkeit vorwärts schiebt. In dieser Spitze befindet sich unser Körper mit seinem Gedächtnis, das ganz aus wiederholbaren Bewegungsmechanismen besteht; die obenliegende Grundfläche des Kegels wird dagegen von den individuellen Erinnerungen ausgefüllt. Die verschiedenen Schichten des Kegels versinnbildlichen unzählige Wiederholungen des Gedächtnisses innerhalb seiner selbst. Diese Bewusstseinspläne, welche zwischen der allgemeinen Bewegungsreaktion und der individuellen Vorstellung vermitteln, existieren natürlich nur virtuell, „in jener Daseinsart, die dem Geistigen eigen ist.“ (M G 256)

Was einen praktischen Menschen mit gesundem Menschenverstande, einen „homme d'action“, vor allem auszeichnet, ist gerade das fehlerlose Zusammenarbeiten dieser verschiedenen Bewusstseinspläne, so dass seine ganze Vergangenheit der Gegenwartslage nutzbar gemacht werden kann. Nur so ist das geistige Gleichgewicht, die vollkommene Anpassung an das Leben möglich. Das Tier dagegen lebt nur in der Gegenwart, der unpraktische Träumer nur in der individuellen Vergangenheit.

Die Einsicht in das Vorhandensein dieser Bewusstseinspläne, dieser Spannungsgrade des Gedächtnisses, führt uns auch zu einer neuen Lösung zweier vielumstrittener psychologischer Probleme: der Entstehung der Allgemeinvorstellungen und der Gesetze der Vorstellungsassoziation.

Es gehört nämlich zum Wesen der Allgemeinvorstellung, dass sie andauernd zwischen dem körperlichen Plane und demjenigen der individuellen Erinnerung hin und her schwebt. Im ersten Extrem identifiziert sie sich mit dem blossen Wort, d. h. einer körperlichen Gewohnheit ohne geistigen Vorstellungsinhalt; im zweiten Extrem löst sie sich in tausend individuelle Vorstellungen auf. Der Fehler etwa von Berkeleys Standpunkt war der, dass er nur diese beiden Extreme gelten liess und die zwischenliegenden Spannungszustände übersah.

Das ist ja die Auffassung des Nominalismus, der die Allgemeinvorstellung nur ihrem Umfange nach, als Sammlung von Einzelvorstellungen gelten lässt. Doch wie wäre es möglich, den vielen Einzelvorstellungen einen einheitlichen Na-

men zu geben, wenn sie einander nicht von vornherein ähnlich sind? Geht man gerade von dieser Aehnlichkeit aus, so gelangt man zum entgegengesetzten Standpunkt des Konzeptualismus, der die Allgemeinvorstellung durch ihren Inhalt definieren will. Doch wie kann man diesen gemeinsamen Inhalt von den verschiedenen Vorstellungen abstrahieren, wenn sie nicht von vornherein durch einen Namen zusammengebunden sind? So dreht man sich in einem Kreis: „Um zu verallgemeinern, muss man zuerst abstrahieren, aber um mit Nutzen zu abstrahieren, muss man schon verallgemeinern können.“ (M G 160)

Beide Theorien sind einseitig; beide beruhen auf der fehlerhaften Voraussetzung, dass wir ursprünglich von der Wahrnehmung individueller Dinge ausgehen. Das Zustandekommen der Allgemeinvorstellung wird erst klar durch die Erwägung, dass es für ein Lebewesen praktisch ganz wertlos ist, die Welt in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit wahrzunehmen. (Vgl. S. 48) Die Wahrnehmung steht ganz im Dienste der Handlung. Der Wölf sieht sicher nicht den Unterschied zwischen einem Lamm und einem Böcklein; er sieht nur „Beute“. Aus dieser Wahrnehmung der allgemeinen Aehnlichkeit entwickelt sich nun einerseits durch das unterscheidende Gedächtnis die Erfassung der individuellen Mannigfaltigkeit, anderseits durch den Verstand die klare Vorstellung des Allgemeinen. (M G 165) Die Erfassung dieser Allgemeinheit ist dem Geiste nur deshalb möglich, er kann die Aehnlichkeit nur deshalb denken, weil sie vorher schon vom Körper „gespielt“ wurde.

Eng verwandt mit dieser Frage nach der Entstehung der Allgemeinvorstellungen ist diejenige nach den Gesetzen ihrer Assoziation. Die gewöhnliche, sich damit beschäftigende Theorie vermag keineswegs zu erklären, warum in der Aufeinanderfolge unserer Bewusstseinszustände gerade bestimmte Vorstellungen und keine anderen sich untereinander verbinden. Denn eigentlich sind alle Vorstellungen einander in näherem oder entfernterem Grade ähnlich und dadurch auch räumlich oder zeitlich benachbart. Fasst man aber das Gedächtnis in Bergsons Sinne als eine vorwiegend praktische, zwischen dem körperlichen und dem geistigen Plane sich bewegende Fähigkeit, so werden uns auch die Gesetze der Vorstellungsassoziation verständlicher. Je mehr sich
90 nämlich das Gedächtnis auf die Handlung zuspitzt, desto

mehr werden sich diejenigen Erinnerungen im Bewusstsein verbinden, die uns nützlich sein können, indem sie uns durch ihre Aehnlichkeit mit der gegenwärtigen Wahrnehmung oder durch räumliche und zeitliche Benachbarung dieser der Wahrnehmung ähnlichen Erinnerungen die Entscheidung erleichtern. Entspannt sich dagegen das Gedächtnis, so gewinnt die Assoziation einen grossen Spielraum, die Kombination wird immer willkürlicher und launenhafter, bis schliesslich im Traume eine fast vollständige Gesetzlosigkeit herrscht. Das praktische Denken ist freilich niemals ganz ausgeschaltet, und dadurch spielt sogar noch im Traume die Aehnlichkeit eine gewisse Rolle. Dagegen ist die Assoziation durch Benachbarung eigentlich überhaupt keine Assoziation, denn es gibt im Grunde nur kontinuierlich zusammenhängende Seelenzustände; und die Psychologie kann hier nur von Assoziation reden, weil sie, ihren verdinglichenden und zerstückelnden Tendenzen getreu, das Seelenleben zuvor in einzelne Vorstellungen dissoziiert hat.

KRITISCHE SCHLUSSBEMERKUNG

Wer sich recht in die Eigenart der Philosophie Bergsons eingelebt hat, muss leider nur allzu stark empfinden, dass es unmöglich ist, den ursprünglichen Schwung ihrer Intuitionen in abgekürzter Form und dazu in einer anderen Sprache wiederzugeben. Wie bei allen grossen Philosophen, spiegelt Bergsons Denkart sich so getreu in seinem Stil, dass sie ohne diesen nicht wohl verstanden werden kann. Zerhackt, zerstückelt, logisiert man das von ihm Geschriebene, so verliert es einen grossen Teil seines Reizes und seiner Ueberzeugungskraft. Ausserdem mussten wir, während die philosophische Erkenntnis ihre allgemeinsten Anschauungen nur an einer eingehenden Untersuchung des Einzelgegenstandes gewinnt, in unserer Darstellung den umgekehrten Weg vom Allgemeinen zum Besonderen gehen. Dadurch wurde die aufsteigende Linie in Bergsons Schriften in eine absteigende umgewandelt, die jedoch aus einzelnen Fragmenten der aufsteigenden Linie zusammengesetzt werden musste.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Ganze¹ der hier skizzierten Philosophie, so zeigt sich, dass eine ausgesprochen dualistische Tendenz sich in ihr kundgibt: die Erkenntnistheorie wird beherrscht durch den Gegensatz zwischen Verstand und Intuition, jenem ist der Raum, dieser die Zeit koordiniert. Doch dieser Gegensatz ist eigentlich nur der Niederschlag in unserer Erkenntnisatmosphäre, die intellektuelle Projektion der fundamentalen Antithese zwischen Geist und Materie, oder, noch höher gefasst, zwischen Schöpfung und Vernichtung. Auf kleinerer Bühne erscheinen dieselben Weltgewalten in unserem Seelenleben als Freiheit und Automatismus. Die Durchführung dieses schroffen Dualismus in allen Gebieten der Philosophie hat nichts Schematisches: wenn unser Geist immer in Gegensätzen denkt, so spiegelt er damit die Gegensätzlichkeit des inneren Weltgeschehens.

Wollen wir den Standpunkt Bergsons mit Hilfe der geläufigen philosophischen Termini charakterisieren, so könnten wir von einem extremen Empirismus der Methode

¹ Eine vorzügliche Zusammenfassung der Hauptpunkte bilden S. 291—294 der „Évolution Créatrice“.

(als extremem Gegensatz zum Apriorismus etwa eines Spinoza oder Hegel) sprechen; ferner von einem ebenso extremen Irrationalismus, insofern für Bergson die Wirklichkeit nicht nur unser Denken, sondern auch das Denken in seiner vollkommensten Form unermesslich transzendiert. Spiritualist ist er, insofern er dem Geiste eine von der Materie wesentlich unabhängige Existenz zuschreibt, wenn auch nicht in der extremen Form, dass er das Bestehen der Materie gänzlich verneint. Sein Indeterminismus steht im engen Zusammenhang mit seinem Irrationalismus. Endlich vertritt er in der Wahrnehmungstheorie den Standpunkt des naiven Realismus.

Zur historischen Orientierung ist eine solche Klassifikation nicht ganz nutzlos, wenn sie auch eigentlich dem Geiste der Bergsonschen Philosophie zuwiderläuft; es handelt sich ja hier nur um die Aufstellung von Gesichtspunkten, um relative Erkenntnis; das Eigentümliche, Neue, Originelle seiner Denkweise wird durch eine Sammlung solcher Aufschriften vollständig verdunkelt und verschleiert.

So wäre es uns allerdings nicht schwer nachzuweisen, dass vieles, was uns bei Bergson zunächst durch seine Originalität verblüfft, sich schon in ganz ähnlicher Weise bei früheren Denkern vorfindet. Dass hinter den anscheinend beharrenden Dingen im Grunde nur ein Werden verborgen liegt, und dass diese werdende Kontinuität nicht anders als durch einander widersprechende Begriffe erkannt werden kann, das hat ja schon der alte Heraklit gesehen, und von ihm läuft der Faden der Geschichte durch so manches Mittelglied zu Hegel und zur Gegenwart. Hegel aber blieb bei all seinem Irrationalismus Apriorist, während Bergsons Empirismus die Wirklichkeit nur a posteriori erkennen will.¹ Hegels dialektische Methode könnte man mit einem dreieckigen Rade vergleichen, das nur durch schwerfälliges Umschlagen weiter kommt, während Bergsons Intuition wie ein vollkommen rundes Rad der kontinuierlichen Entwicklung der Wirklichkeit kontinuierlich zu folgen sich bemüht.

Aber auch die intuitive Methode hat eine Geschichte, so alt wie das Denken selbst. Braucht man da an Plato, Plotin, an die Mystik, an die deutsche Romantik zu erinnern? Von dieser letzteren stammt Bergson sogar direkt ab, da er durch

¹ Vgl. über die Beziehungen Bergsons zu Hegel: Berthelot, *Évolutionnisme et Platonisme*, S. 193—197.

die Vermittelung von Ravaisson ein Enkelschüler Schellings ist.¹ In seiner Auffassung der Philosophie als einer Vertiefung des gesunden Menschenverstandes erinnert er an manche Engländer, besonders aber an Berkeley, mit dessen künstlerischer Art die seinige vielleicht am allermeisten Verwandtschaft hat.

Noch auffallender sind wohl die Beziehungen, die Bergson mit dem französischen „Spiritualismus“ des 19. Jahrhunderts verknüpfen.² Im Gegensatz zu dem objektiven Idealismus eines Schelling und Hegel, der die Welt vor allem als ein vernünftiges Ganzes zu begreifen versucht, geht diese ganze Richtung, die sich zwar an die Schotten und an Kant anlehnt, aber in Maine de Biran doch einen ganz originellen Denker hervorbringt, von den Tatsachen des Bewusstseins, vor allem von der uns zunächst gehehenen freien Willenskraft aus und gelangt von hier aus zu der Annahme eines bewussten, persönlichen Gottes.

Doch all diese Beziehungen zu früheren Denkern, die zweifellos alle auf ihn gewirkt haben, tun Bergsons Bedeutung und Originalität nicht den geringsten Abbruch. Die Geschichte der Philosophie ist kein Kreis, sondern eine Spirale; jeder grosse Denker erfasst die alten Probleme in einer neuen Art; durch die Tiefe seiner Intuitionen schliesst er uns neue Erkenntnisse auf.

Durch die Originalität, den Schwung, den wunderbaren Stil seiner Bücher zieht Bergson die jüngere Generation in Frankreich mächtig an. Auf den Schulen, an der Universität schwärmt man für ihn, übertreibt seine Bedeutung, fasst seine Theorien einseitig auf.³ Doch auch unter reiferen Denkern

¹ Vgl. Berthelot, a. a. O., 132—136. ² Von W. Dilthey „Idealismus der Freiheit“ genannt. Vgl. zum folgenden Dilthey: „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“, im Arch. f. Gesch. der Philos. Bd. XI, S. 551. ³ Vgl. die Untersuchung von Binet über den philosophischen Unterricht an den Gymnasien (Bull. de la Soc. franç. de Philos., Jan. 1908, S. 18—21). Ein Lehrer schreibt ihm: „Ich bin sehr begeistert von Bergsons Ideen; dieser klare, lebendige Geist wirkt geradezu bezaubernd auf meine Schüler.“ Dagegen äussert sich ein anderer: „Eine Anzahl meiner jungen Leute sind dermassen gewonnen durch den Reiz von Bergsons Stil und den Scharfsinn seines Denkens, dass sie seine glühenden Anhänger geworden sind. Sie zeigen gewöhnlich eine gewisse Geringschätzung für die positive Wissenschaft. Wie für ihr Vorbild fängt für sie die Philosophie da an, wo die Wissenschaft aufhört. . . Wie er, versuchen sie das Unfassbare zu erfassen, obgleich es ihrer Meinung nach

hat Bergsons Philosophie Anhänger gefunden; von einer „école Bergsonienne“ könnte man schon reden. Weitaus das grösste Interesse bieten in dieser Hinsicht die merkwürdigen Artikel von E. Le Roy und V. Wilbois. Diese beiden, vor allem aber der erstere, versuchen eine neue katholische Philosophie auf der Grundlage von Bergsons Theorien aufzubauen. Dabei spinnen sie in einseitiger Weise Bergsons Gedanken weiter, dass die Bedürfnisse unseres praktischen Lebens die Materie gestalten und die Wissenschaft hervorbringen. Ja, für diese „neue Philosophie“, wie sie von ihren Begründern genannt wird, verliert die Erkenntnis jeden Charakter der Anpassung an eine objektive Wirklichkeit und erhebt sich zu einer fast willkürlichen Schöpfung des Menscheingesistes; die Materie wird wie bei Fichte zu einem Widerstand, den sich das Ich setzt, um an dieser selbstgewollten Schranke die Kraft der Persönlichkeit bis ins Unermessliche zu steigern.

Andere gehen nicht so weit, sich Bergsons Ideen rückhaltslos anzueignen; sie bekennen sich nur zu einem oder zu mehreren Hauptgedanken (Weber, Rauh, der Belgier Dwelshauwers u. a.). Die meisten Zeitgenossen stehen ihm natürlich ganz kritisch gegenüber, da sich ihre philosophischen Anschauungen schon ausgebildet hatten, bevor er auftrat. So unter den älteren besonders Fouillée, unter den jüngeren u. a. Delbos und Couturat. Sie vertreten den von Bergson unermüdlich bekämpften intellektualistischen Standpunkt.

Wenden wir uns nun demjenigen zu, was gegen Bergsons Theorien vorgebracht ist und vorgebracht werden könnte. Es kann dabei natürlich nicht unsere Aufgabe sein, den Inhalt seiner Bücher in erschöpfender Weise zu kritisieren. Eine solche Kritik würde den Rahmen dieser Arbeit weit überschreiten. Es sei zum Teil im Anschluss an die Bemerkungen seiner Kritiker nur einiges hervorgehoben, was mir als besonders anfechtbar erscheint.

1. Wie wir gesehen haben, ist eins von Bergsons erkenntnistheoretischen Hauptmotiven, dass unser Verstand und die aus ihm hervorgegangene Wissenschaft eine ausschliesslich

kommenen Sprache des wissenschaftlichen Denkens ausdrücken lässt, und die mühevoll erlangte Intuition durch jede begriffliche Festlegung entarten muss.“

praktische Geltung haben und uns keine eigentliche Erkenntnis vermitteln. Es fragt sich, ob dadurch nicht ein allzu grosser Gegensatz zwischen Wissenschaft und Philosophie geschaffen wird, ob nicht auch die Wissenschaft ein Versuch ist, sich den praktischen Bedürfnissen des Menschen zu entziehen, indem ihr eigentlicher Charakter gerade in den ganz interessenlosen Untersuchungen zum Ausdruck kommt.¹ Darauf liesse sich erwidern, dass Bergson, wo er von Wissenschaft redet, gewöhnlich nur diejenige im Auge hat, welche vorherberechnen will und zu diesem Zwecke alles in mathematische Formeln auflöst. Ueber die Bestrebungen der neueren Wissenschaft, der werdenden Wirklichkeit in höherem Masse gerecht zu werden hat er sich an mehreren Stellen lobend geäussert.²

Eine grössere Schwierigkeit wäre darin zu erblicken, dass auch die Intuition wie überhaupt alle Funktionen des Lebens für Bergson im Grunde eine praktische Fähigkeit sein muss. Wie reimt es sich damit, dass sie uns trotzdem eine reine, von keinen praktischen Vorurteilen getrübbte Erkenntnis der Wirklichkeit erschliesst?

Vielleicht ist der Gegensatz zwischen Erkenntnis und Praxis nicht so schroff, wie ihn Bergson gewöhnlich konstruiert. Jedes Denken ist doch bis zu einem gewissen Grade *ad aequationem rei et intellectus*; Bergson sagt selbst: „Unser Handeln könnte sich nicht in einer unwirklichen Welt bewegen“. (E C 216) Andererseits kann auch die reinste, tiefste Erkenntnis keine nutzlose Verdoppelung der äusseren Wirklichkeit sein; auch sie muss für unsere Lebenstätigkeit einen Wert haben. So gäbe es zwischen reiner und praktischer Erkenntnis nur einen graduellen Unterschied. Der Pragmatismus wäre demnach nicht so sehr eine neue Erkenntnistheorie, als eine Reaktion gegen den Intellektualismus als allgemeine Geistesrichtung, die das Erkennen für einen Selbstzweck hält. Ist das sogar bei der tiefsten Erkenntnis wirklich der Fall? Erkennen wir nicht eingehender, um dem Wesen der Dinge besser gerecht zu werden, um sittlicher zu handeln? Dann wäre auch die Philosophie im letzten Grunde nur eine Vermittlerin,

¹ Vgl. V. Delbos: „Matière et Mémoire“, Rev. de Métaph. et de Mor. 1897, S. 382, und L. Weber, „L'évolution créatrice“, in derselben Zeitschr. 1907, S. 661/2. ² Z. B. Bulletin de la Soc. fr. de Philos. Jan. 1908, S. 21; vgl. E C 398/9.

welche die Aufgabe hat, unsere Tätigkeit in die richtigen Bahnen zu lenken.

2. Im Begriff der von Bergson geforderten intuitiven Metaphysik liegen beträchtliche Schwierigkeiten. Zunächst: ist eine Erkenntnis möglich, die nicht wenigstens bis zu einem gewissen Grade schematisiert und verdinglicht? „Das kann man nicht in Abrede stellen, wenn man in der Erkenntnis etwas anderes als das immer sich erneuernde Gefühl des Weltabflusses sehen will.“¹ Sicher ist, dass die Metaphysik, wie Bergson sie als Ideal aufstellt, sich einem solchen qualitativen Werden stark nähert. Vielleicht legen wir hier den Finger auf den Hauptmangel seiner ganzen Philosophie: er sieht allzusehr die qualitative Mannigfaltigkeit der Welt, allzuwenig die Einheit, welche diese Mannigfaltigkeit zusammenbindet. Im Prinzip, in der Methode wenigstens will er nur das individuelle Geschehen beschreiben. Die Metaphysik soll ja eine Wissenschaft sein, die ohne Symbole auskommt, die sich der Wirklichkeit vollkommen anschmiegt. Doch wie steht es dann mit der Erfassung des Allgemeinen in den individuellen Geschehnissen? Bezwecken schliesslich auch nicht Bergsons eigene Untersuchungen, das allen Lebewesen, allen Einzelseelen *Gemeinsame* zu erfassen?² Ist dieses aber möglich ohne die Bildung allgemeiner Begriffe?

In welcher Weise die Intuition der individuellen Wirklichkeit zu der Bildung dieser allgemeinen Begriffe und vor allem zum beziehenden Urteil führt, wird von Bergson nicht angedeutet. Es heisst bloss, dass das Bild, das Gleichnis hier vermittelt, indem es der ursprünglichen Intuition doch immerhin am nächsten steht. Doch jedes Bild ist eine Vergleichung und setzt demnach eine Ähnlichkeit voraus zwischen dem neu Erkannten und demjenigen, mit welchem es verglichen wird. So muss auch für das Geistesleben der Satz gelten, den Bergson selbst für die Materie aufstellt, um die Entstehung unserer Allgemeinvorstellungen zu erklären,³ dass nämlich das Gemeinsame schon in den Vorgän-

¹ Delbos, a. a. O., S. 382. ² Er selbst erkennt dieses gelegentlich an: „Man kann sich eine in derselben Richtung wie die Kunst orientierte Untersuchung denken, deren Gegenstand aber das Leben im Allgemeinen wäre.“

(E C 192) * Vgl. M G 163: „Die Ähnlichkeit wirkt objektiv wie eine Kraft und bewirkt identische Reaktionen des Körpers dank dem physikalischen Gesetze, wonach die gleichen Gesamtwirkungen denselben inneren Ursachen folgen.“

gen liegt, bevor es unserem Verstande als Begriff bewusst wird. Das Allgemein-begriffliche liegt nicht nur auf dem Plane des Körpers, sondern auch im Geistesleben selbst. Dadurch wird dieses keineswegs zu der Sphäre der materiellen Gesetzmässigkeit herabgezogen; man erinnere sich nur an die von Bergson aufgezeigte grundsätzliche Verschiedenheit zwischen der mechanischen Allgemeinheit der Gesetze und der organischen Allgemeinheit der Arten.

Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man die Behauptung aufstellen, dass die Realität des Allgemeinen zwar andersartig, aber doch ebenso objektiv wäre, als diejenige des Individuellen und dass sie durch unsere Intuition ebenso unmittelbar erkannt werden könnte als die Individualität der Dinge durch die künstlerische Anschauung. Es bliebe dann immer das letzte und höchste Ziel der Philosophie, die ganze mannigfaltige Welt der Erfahrung in ihrer höchsten Allgemeinheit zu begreifen. Nur eine solche einheitliche Weltanschauung schenkt uns einen einheitlichen Willen, durch den wir im tiefsten Sinne auf die Aussenwelt zu wirken vermögen.

3. Wir neigen unwillkürlich dazu, nach einem Wahrheitskriterium der intuitiven Erkenntnis zu forschen. Mit einem gewissen Recht kann Delbos fragen: „Wo gibt es diese unmittelbare Erkenntnis? Genügt es, dass wir eine Berührung unseres Geistes mit der Wirklichkeit zu spüren glauben, um sicher zu sein, dass wir sie in der Tat ergreifen? Genügt das Gefühl der unmittelbaren Klarheit, um unsere Erkenntnisse gegen jeden Zweifel sicher zu stellen? Alle Intuitionen des Bewusstseins sind unmittelbar, und deshalb ist es eine überreiche Quelle der verschiedenartigsten, einander widersprechenden Annahmen.“ (Delbos, a. a. O., S. 386)

Man muss zugeben, dass die intuitive Methode grosse Gefahren mit sich bringt. „Ein glänzender Stilist, dem es gelingt, auch das Unaussprechliche in Worte zu fassen, kann uns unbekannte Bewusstseinszustände vortäuschen und uns buchstäblich alles sehen lassen, was er will.“ (P 68/9) Dieses nimmt aber nicht hinweg, dass jede Erkenntnis in letzter Instanz aus der Intuition hervorgehen muss; das einzige Kriterium der Objektivität ist im Grunde nur die innere Evidenz, die allerdings unter Umständen nur dem intuitiven

98 Philosophen selbst einleuchtet. Irgendein von aussen heran-

gebrachtes Wahrheitskriterium ist für die intuitive Philosophie ein Widersinn. Die Philosophie ist eine Gabe, die wie die Kunst und die höchsten Formen der Sittlichkeit nur Wenigen und diesen nur in vereinzelten Stunden zuteil wird; die Wahrheit ihrer Intuitionen kann sich vor den Fernstehenden ebensowenig rechtfertigen wie die Wahrnehmungen eines Sehenden in einer Gesellschaft, die nur aus Blinden bestünde.

4. Die Intuition allein reicht noch nicht zu der Bildung einer Philosophie aus. Der Verstand muss zuerst suchen, was nur die Intuition finden kann, wie Bergson selbst hervorhebt. In anderen Worten hiesse das: zu jeder wirklichen Vertiefung unserer Erkenntnis ist eine vorhergehende Problemstellung notwendig. Probleme entstehen erst dann, wenn Theorien untereinander oder mit Tatsachen zusammenstossen. Der unphilosophische Mensch erfährt jeden Tag hunderterlei, was für die Philosophie den grössten Wert hätte, aber eine Metaphysik oder sogar eine Psychologie wird nicht daraus, weil er eben keine Probleme sieht, weil er keine Fragen stellt, weil er nicht weiter denkt als zu seinem alltäglichen Leben genügt.

So scheint mir auch der Wert von Bergsons Philosophie nur zum Teil in der neuen Erfahrung zu bestehen, die er intuitiv ergreift und in seiner wundervollen Sprache schildert. Zu einem grossen Teil aber auch in seiner kritischen Haltung den bisherigen Theorien gegenüber, in seiner echt philosophischen Begabung, Probleme zu sehen da, wo keiner sie sieht, nachzuweisen, dass alte Probleme eigentlich keine Probleme sind, und die neu gestellten durch ein unerwartetes Zurückgreifen auf die Erfahrung zu lösen.

Sehr lehrreich in dieser Hinsicht ist, was er erzählt über die Entstehung seines Buches „*Matière et Mémoire*.“ Man sieht hier den fragenden Philosophen vor dem uralten Problem der Beziehungen zwischen Leib und Seele: „Ich hatte mir folgendes Problem gestellt: Welche neue Aufschlüsse über die alte Frage der Beziehungen zwischen Leib und Seele könnten uns die heutige Physiologie und Pathologie bringen, wenn wir uns entschlössen, alle früheren Spekulationen über dieses Problem zu vergessen und in den Behauptungen der Gelehrten nur das rein tatsächliche zu berücksichtigen?“ (P 50/51) Er fährt fort, Fragen zu stellen und sieht, dass diese nur beantwortet werden können, wenn er

einen sehr geringen Teil der physio-psychologischen Erfahrung, der das Wiedererkennen der Worte und dessen Erkrankungen betrifft, gleichsam unter dem Mikroskop studiert. Und durch diese fast unmittelbare Berührung mit dem psycho-physischen Geschehen gelingt es ihm dann, eine neue, diesmal „von Erfahrung gesättigte“ Theorie zu finden.

5. Doch verlassen wir dieses Gebiet und wenden wir uns Bergsons Zeittheorie zu. Auch hier wären einige Fragezeichen anzubringen, wenn ich auch nicht so weit gehen möchte wie die intellektualistische Kritik, die in der Zeit nur eine Konstruktion unseres Verstandes sehen will und ihren schöpferischen Charakter gänzlich ableugnet.¹ Für sie ist die Zeit keine wirkende Kraft, sondern jede Neuerung in der Welt liesse sich auf eine allmähliche Anhäufung von Wirkungen zurückführen.² So gäbe es zwischen der Zeit der Materie und derjenigen unseres Geisteslebens keinen Unterschied; überall wäre die Gegenwart aus der Vergangenheit ableitbar. Es sind dies die Anschauungen des mechanistischen Determinismus, deren Unzulänglichkeit Bergson in so überzeugender Weise aufzeigt.

Man kann aber die schöpferische Dauer vollkommen anerkennen, und doch sich von Bergson entfernen in bezug auf die Auffassung der homogenen Zeit. Es scheint mir nämlich, dass man der homogenen Zeit dieselbe gleichsam virtuelle Wirklichkeit zuschreiben könnte, wie dem homogenen Raum. Für Bergson sind sie ja schliesslich beide „die Schemen unserer Wirksamkeit auf die Materie“. (M G 222) Andererseits aber betont er, dass jedes homogene Milieu notwendig Raum ist, dass jedes Zählen nur auf den Raum angewandt werden kann. Allerdings können wir uns eine Zahl als einheitliche Grösse nur räumlich, d. h. zeitlos denken, doch aus dieser subjektiven Tatsache folgt u. E. keineswegs, dass die Zeit, objektiv genommen, einer quantitativen Betrachtung keine Anhaltspunkte böte. Der im Vergleich zur Spannung unseres Bewusstseins so stark verdünnte Rhythmus der Materie wird doch auch für Bergson beinahe zu „einer unendlich schnellen Aufeinanderfolge von Augenblicken, die sich auseinander folgern lassen und deshalb gleichwertig

¹ L. Couturat, *La théorie du temps*, Rev. de Mét. et de Mor. 1896, S. 663/4. ² Alfred Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, S. 204.

sind.“ (M G 233) Ohne dieses homogene Element in der Zeit wäre eine „gelingende,“ d. h. vorhersagende Naturwissenschaft sicher unmöglich.

Deutlicher noch wird sich das vielleicht herausstellen, wenn wir den Begriff des Zeitmasses kurz analysieren. Man ist vielfach geneigt, das Zeitmass für eine reine Konvention zu halten,¹ da es scheinbar immer auf ein Raummass zurückgeht. Das Sekundenmass z. B. wird bestimmt durch die Schwingung eines Pendels, und zur Bestimmung dieser Schwingungen braucht man das Metermass. Man kann nicht direkt messen, ob das Zeitmass sich selbst gleichbleibt. Doch auch die Gleichheit des Raummasses für alle Teile des Raumes wird unbewiesener Weise vorausgesetzt. Das einzige, was hier wie dort eine gewisse Garantie gibt, ist die gegenseitige Kontrolle verschiedener, voneinander unabhängiger Masse untereinander; z. B. wird die Dauer einer Erddrehung mit derjenigen eines Erdumlaufs um die Sonne verglichen. Bleibt das Verhältnis dieser beiden Zeiträume genau dasselbe, so darf man annehmen, dass auch die einzelnen Bewegungszeiten sich gleichbleiben. Es bliebe da nur die Möglichkeit einer ganz unkontrollierbaren Beschleunigung aller Bewegungen übrig. Doch diese Hypothese ist vielleicht im tiefsten Grunde sinnlos. Denn die Geschwindigkeit der Bewegungen und der Veränderungen steht im engsten Zusammenhang mit ihrer Intensität; und dieser absolute Faktor könnte sich nicht ändern, ohne dass das Weltgeschehen gründlich modifiziert würde. Die homogene Zeit, das Zeitmass ist nicht mehr als Zahl, wobei das kleinste Zeitmass die Einheit bildet; es handelt sich bei der quantitativen Betrachtung nur um die Verhältnisse zwischen Bewegungen, nicht um diese selbst; eine solche wäre jedoch unmöglich, wenn es bis zu einem gewissen Grade keine Gleichheit und keine Wiederholung gäbe.

Diese als letzte Abstraktion vom Verstande konzipierte homogene Zeit spannen wir in ähnlicher Weise über den Veränderungen, über der wirklichen Dauer aus, wie den homogenen Raum über der konkreten Ausdehnung. Auch die Ausdehnung, d. h. das Ausgedehnte selbst ist im Grunde nur insofern teilbar, als es in Wirklichkeit geteilt werden kann. Wir täuschen uns aber über diese Tatsache hinweg, weil wir

¹ Vgl. H. Poincaré: La valeur de la science, Kap. II: La mesure du temps. (Auch Deutsch bei Teubner.)

auch hier (aus praktischen Gründen) immer die Neigung haben, den Inhalt (die Dinge selbst) mit der Form (dem homogenen Raum) zusammenzuwerfen.

Das leere, homogene Schema wäre demnach so wenig als Raum wie als Zeit anzusehen; diese beiden wären nur seine Anwendungsformen auf Ausdehnung und Veränderung. Das Schema selbst ist ein leeres Nichts, ausdehnungs- und dauerlos. Andererseits ist die Tendenz zur Homogenität auch im wirklichen Geschehen vorhanden als eine virtuelle Gesetzmässigkeit, die unser Denken herausschält und in der mathematischen Wissenschaft objektiviert. Nur auf diesem Hintergrunde einer streng-mathematischen Gesetzmässigkeit kann sich die heterogene Freiheit des Geistes abspielen.

6. Nahe verwandt mit dem Problem der homogenen Zeit ist das der Intensität der Seelenzustände. Denn es handelt sich hier um die Frage, inwiefern unsere „innere Dauer“ unter quantitativem Gesichtswinkel betrachtet werden kann, ohne dass sie dabei zu praktischen Zwecken vergewaltigt wird. Indem sich dieses innere Werden des Geistes seinem Spannungszustande nach nur graduell von dem Werden der Materie unterscheidet, ist es nicht unannehmbar, dass sich auch im Geiste Anknüpfungspunkte für eine gesetzmässige Betrachtung finden lassen. Und der gesunde Menschenverstand ist tatsächlich nicht sparsam mit der Anwendung des Grössenbegriffs auf psychische Vorgänge. Es handelt sich hier um eine unmittelbare Erfahrung, die durch kein Theoretisieren widerlegt werden kann. Wenn der Zahl- und Grössenbegriff im Grunde sowohl raum- wie zeitlos ist, warum sollte es dann auch keine dynamische, d. h. intensive Grösse geben können?

Wir wissen, dass die Seele mit der Materie, mit der Außenwelt in Berührung kommt. Je mehr sie sich entspannt, verräumlicht, desto mehr wird man ihre Zustände messen und zählen können. Und auch in den höheren Gebieten gibt es ein Mehr und ein Weniger. Dass man z. B. von besseren und schlechteren Handlungen, von glücklicheren und unglücklicheren Zuständen reden kann, wird keiner ableugnen. So kann man die Existenz allgemeiner Richtlinien feststellen, an denen die Seelenprozesse sich auf- und abbewegen.

Überall, wo Konstanz, wo Regelmässigkeit aufgedeckt
102 werden kann, da gibt es auch Grösse. Wir sahen ja oben,

dass die quantitative Betrachtung nur auf die Form, d. h. auf die Regelmässigkeit der Wiederholung geht; der Inhalt selbst bleibt dabei qualitativ. Deshalb kann man mit vollem Recht beim Weberschen Gesetz von einer Quantität der Empfindungen sprechen; es genügt schon, dass die Bewusstseinschwelle des Empfindungsunterschiedes (oder -gegensatzes) in einem konstanten Verhältnis zum Wachsen des Reizes steht (dem sogen. logarithmischen Verhältnis).

Bergson deutet die Intensität eines Schmerzes als extensive Grösse. Bei aller allmählichen Ausbreitung über die Oberfläche des Körpers kann aber nicht abgeleugnet werden, dass ein Schmerz nur deshalb wirklich stärker wird, weil eine Person, d. h. eine geistige Einheit, ihn erduldet. Rein extensiv gibt es nur ein Mehr oder Weniger; grösser und kleiner aber kann ein Etwas nur sein, wenn es auf eine Einheit bezogen wird. In diesem Sinne sollte man jede extensive Grösse eigentlich schon intensiv nennen, da die intensive Grösse gerade das Verhältnis zwischen einer konstanten Einheit und einer veränderlichen Mannigfaltigkeit von Elementen ausdrückt.¹

7. Auch für das tiefere Seelenleben, vor allem auf dem Gebiet der ethischen und ästhetischen Gefühle, würde Bergson die Existenz gewisser Richtlinien zweifellos zugeben müssen. Auf diese Richtlinien lässt sich der Grössenbegriff anwenden, wenn auch die Richtung selbst wieder eine qualitative Bedeutung hat. Nur auf dem Untergrund einer Gesetzmässigkeit auch im eigentlichen Geistesleben erhält die menschliche Freiheit ihre volle Bedeutung. Bei Bergson scheint es fast, als ob die Willensfreiheit identisch wäre mit der tausendfach nuancierten Spontaneität unserer Gefühle, die er so meisterhaft schildert. Diese scheinbare Spontaneität unterliegt aber vielleicht in Wirklichkeit Gesetzen, periodischen Schwingungen, die bis jetzt noch kaum erforscht sind.² Die Freude z. B. ist eine Art seelischer Wärme, deren Quelle uns wohl nur deshalb verborgen ist, weil unser geistiges Auge nicht weit genug reicht. Auch scheint es mir nicht vollkommen richtig, mit Bergson diejenigen Handlungen frei zu nennen, die aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorwach-

¹ Vgl. Fouillée, a. a. O., S. 202. ² Vgl. u. a. Dr. H. Swoboda, Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung.

sen, da diese ja die Synthese unserer Gewohnheiten und unserer Vergangenheit ist. Von einer wirklich freien Entscheidung kann man nur da sprechen, wo wir dazu einer wirklichen Anstrengung bedürfen, wo wir etwas Neues schaffen, das über die Schranken unseres Charakters hinausgeht. Nur da hat die Freiheit eine wirklich sittliche Bedeutung, wo unsere Seele gleichsam in zwei Hälften gespalten ist, und wir nur mit grosser Mühe dem Guten in uns zum Siege verhelfen. Wir nähern uns mit dieser Auffassung derjenigen Kants und Fichtes. Für uns ist die Willensfreiheit jedoch nicht identisch mit der sittlichen Freiheit; denn auch da, wo wir diese letztere nicht betätigen, das Bewusstsein einer Entscheidungsmöglichkeit in dieser Richtung aber vorhanden ist, auch da sind wir frei und verantwortlich für unsere Tat.

Eine solche Betrachtungsweise führt über die Philosophie Bergsons hinaus. Für ihn ist der Automatismus der Materie, dem auch der Geist immer wieder unterliegt, das einzige Böse, das es zu überwinden gilt. Handeln wir nur spontan, von innen heraus, so sind wir durchaus auf dem richtigen Wege. Den sittlichen Dualismus im Geiste selbst lässt Bergson unberührt. Er führt uns nicht hinein in die Tiefen des ethischen und des religiösen Lebens. Er erfüllt hier nur die allerdings unendlich wichtige negative Aufgabe, Materialismus und Mechanismus endgültig zu besiegen, mit un-nachahmlicher Schärfe den Geist von der Materie abzugrenzen. Seine positive Metaphysik aber trägt durchaus den Stempel eines Künstlers, und das ist zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche. Durch seine künstlerische Veranlagung freut er sich zu viel an den qualitativen Nuancen der individuellen Mannigfaltigkeit und verschliesst sein Auge vor den rationalen Bestandteilen auch der höchsten geistigen Wirklichkeit.¹

8. In einem neuen, überraschenden Licht erscheint bei Bergson das Problem der Ordnung. Wir sahen, dass es für ihn zwei Ordnungen gibt: die mechanische Ordnung der Materie und diejenige des Lebens, welche zwar der teleologischen Ordnung verwandt ist, aber durch ihre Spontaneität, ihre fortwährende Schöpfung neuer Formen darüber hinaus-

¹ Auf diese einseitige Betonung des Irrationellen weist besonders G. D'wels-hauwers hin: *Raison et Intuition, Etude sur la philosophie de M. Henri Bergson*, Brüssel 1906, S. 44/5.

geht. Sie wurde verglichen mit der Ordnung eines Kunstwerks, etwa einer Beethovenschen Symphonie. Doch sind Ordnung und unberechenbare Spontaneität nicht absolute Gegensätze? Es heisst doch bei Bergson selbst: „Die Wirklichkeit ist genau in dem Masse geordnet als sie unser Denken befriedigt“. (E C 243) Doch die Spontaneität ist absolut unfassbar für unser Denken. Was in einer Symphonie von Beethoven geordnet ist, sind die Wiederholungen, die Ornamentierung, das Konvergieren der Motive, aber die Ordnung selbst liegt nicht in der schöpferischen Originalität des Werkes.¹

Dann gäbe es doch keine andere Ordnung als die mechanische und die teleologische. Für Bergson ist jede Ordnung eigentlich nur die Kehrseite des wirklichen Geschehens, die Unterbrechung der wahren Positivität. (E C 227) Das gälte erst recht von der den Lebewesen innewohnenden teleologischen Ordnung. Wir erinnern uns dabei Bergsons Lehre, dass die Natur ebenso leicht ein Auge schafft, wie wir die Hand erheben. Die Ordnung zwischen den einzelnen Teilen eines Organs ist notwendigerweise vollkommen. (E C 103/4) Insofern die ganze Welt sich uns als eine Harmonie zeigt, kann man sich diese in ähnlicher Weise erklären, d. h. als automatisches Ergebnis des Schöpfungsaktes.

Im Grunde wäre, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, der Gegensatz zwischen den beiden Ordnungen nicht so scharf, als man ihn gewöhnlich konstruiert. Divergenz der Einheit zur Vielheit, Konvergenz der Vielheit zur Einheit wären beide der rationelle Niederschlag eines einheitlichen Geschehens. Bergson selbst äussert sich darüber: „Zwischen Stoss und Anziehung, zwischen „wirkender Ursache“ und „Zweckursache“ gibt es u. E. ein Mittelding, eine Form der Wirksamkeit, aus der die Philosophen durch eine Analyse, die sie zu zwei einander entgegengesetzten Grenzbegriffen führte, einerseits die Vorstellung der wirkenden Ursache, andererseits diejenige der Zweckursache hervorgezogen haben. Die wirkliche Kausalität besteht in einem allmählichen Uebergang von einer geringeren zu einer grösseren Verwirklichung, vom Intensiven zum Extensiven“. ² Und an einer anderen Stelle hebt er hervor, dass er sich in dieser Auffas-

¹ Vgl. L. Weber, *L'évolution créatrice*, par Henri Bergson, *Rev. de Métaph. et de Mor.* 1907, S. 669. ² „L'effort intellectuel“ (*Revue philos.* Januar 1902), S. 27.

sung der Kausalordnung mit der Logoslehre Plotins berührt, indem sich für diesen Philosophen die schöpferische Einheit des Logos zum Raume und damit zur diskursiven Ordnung abschwächt. (E C 229, Anm.)

9. Es bleibt uns nur noch übrig, einige Streiflichter auf Bergsons Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Leib und Seele zu werfen. Es ist das im ganzen wohl derjenige Teil seiner Philosophie, der auf sicherster Erfahrungsgrundlage ruht. Doch bietet namentlich seine Wahrnehmungstheorie manche Schwierigkeiten. Sicher kommt sie dem wirklichen Geschehen näher als die übliche Theorie, welche einen so scharfen Schnitt zwischen der objektiven Welt und unserer Wahrnehmung macht. Der gesunde Menschenverstand hat wohl recht darin, wenn er beide, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, zusammenfallen lässt. Doch wir nehmen die Welt nur im beschränkten Masse wahr, und, das ist ja die wichtige Neuerung Bergsons, diese Wahrnehmung steht in unmittelbarer Beziehung zu unserer Handlungsmöglichkeit; darum sehen wir nur das Näherliegende und nur diejenige Seite der Dinge, welche unserem Körper zugewendet ist.

Die Dunkelheiten in Bergsons Theorie entspringen vielleicht daraus, dass er zu viel erklären will. So versucht er, uns deutlich zu machen, dass unsere Wahrnehmung deshalb bewusst ist, weil die wahrgenommenen Dinge als „Bilder“ schon von vornherein am Bewusstsein teilhaben. (M G 21) Doch andererseits stellt er wieder die bedeutsame, sehr annehmbare Theorie auf, dass Farbe, Schall usw., d. h. eben die Wahrnehmung in ihrer qualitativen, bewussten Form nur durch die zusammenziehende Tätigkeit unseres Geistes entsteht; Bewusstsein kann es nur da geben, wo wirkliche Tätigkeit, Wahlfreiheit gefunden wird. Und so wäre die Bilderwelt doch eigentlich nur B i l d e r welt für uns, wollende Wesen, und nicht schon an und für sich. Allerdings bliebe auch bei dieser Auffassung die Möglichkeit einer starken Annäherung, eines graduellen Ueberganges zwischen Materie und Geist bestehen, während diese Möglichkeit für die wissenschaftliche Wahrnehmungstheorie vollkommen ausgeschlossen ist.

des Geistes, die in den Spannungsgraden der Dauer ihre Erklärung findet. Bergson sieht in dieser Zusammenziehung eine Betätigung des Gedächtnisses, weil hier ein früheres Geschehen noch als gegenwärtig erlebt wird. Uns will es dagegen scheinen, dass es nur Verwirrung anstiften heisst, hier das Wort Gedächtnis zu gebrauchen. Denn in Bergsons eigener Auffassung ist die Gegenwart keine punktuelle Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern das „Werdende“ überhaupt. Wenn nun unsere Dauer stärker gespannt ist als diejenige der materiellen Wirkungen, so ist unsere Gegenwart gleichzeitig mit ihrer unmittelbaren Vergangenheit und Zukunft. Das eigentliche Gedächtnis ist so grundsätzlich von dieser Spannung der Dauer verschieden, dass man kaum irgendwelche Aehnlichkeit zwischen beiden sieht.

Was endlich das wirkliche Gedächtnis anbetrifft, so zeigt Bergson in scharfsinniger, höchst überzeugender Weise, dass die Erinnerungen ihrem Wesen nach unabhängig von unserem Gehirn sind und in der Vergangenheit in vollkommen reinem Zustande aufbewahrt bleiben. Unser Gedächtnis holt sie bisweilen daraus hervor, oder besser: sie aktualisieren sich aus spontanem Antrieb, sobald sie sich für unsere Gegenwarts-lage nutzbar machen können. So anziehend aber diese Auffassung einer sich in ihrer Vollständigkeit aufbewahrenden Vergangenheit ist, so scheint sie mir keineswegs notwendig, um denjenigen besonderen Duft, das „sui generis“ zu erklären, welches unsere Erinnerungen sowohl von unserer Wahrnehmung, wie von unseren Vorstellungen unterscheidet. Es ist zudem unbestreitbar, dass die Erinnerungen sich im Laufe der Zeit modifizieren, im besonderen sich verklären und verschönern unter der Einwirkung vielfach unbekannter Einflüsse; jedenfalls ist ihre Existenzart abhängig von dem Verlauf der späteren Lebensereignisse. Doch man könnte diese Erscheinung so deuten, dass sich zwischen unserem Bewusstsein und unserer Vergangenheit ein immer dichter Schleier schiebt, dass spätere Assoziationen immer mehr das ursprüngliche Bild verdecken. Damit bliebe Bergsons Auffassung, welche das Sicherinnern als ein tatsächliches Zurückgehen in die Vergangenheit darstellt, in ihrem Wesen unangetastet.

Doch welchen Zweck hat es, noch weiter zu kritisieren? Bergsons Philosophie ist ein so wundervolles Ganzes, dass 107

alle Kritik im einzelnen ihr gar nichts anhaben kann. In Frankreich wird ihre Bedeutung und Originalität auch von den schärfsten Kritikern anerkannt. In Deutschland dagegen hat er bis jetzt lange nicht die Beachtung gewonnen, auf welche er sicher ein Anrecht hat. Und doch könnte der Deutsche soviel von der französischen Denkart lernen. „Was sich bei uns gern — namentlich seit Kant — als psychologische, erkenntnistheoretische und metaphysische Untersuchung auseinanderlegt und womöglich gegeneinander abgrenzt, das bildet dort einen geschlossenen und einheitlich fortschreitenden Gedankengang, ein lebendiges Gesamtphilosophieren, das auf seinem zielsicheren Wege durch ein reiches Material hindurch eine Fülle von besonderen Problemen berührt und in neue Beleuchtung bringt.“¹ Diese besonders auf Bergson zugeschnittene Charakteristik des französischen Philosophierens stellt die schwache Seite des deutschen Denkens der Gegenwart in helles Licht.

Schon in der Einleitung wies ich hin auf die Beziehungen zwischen Bergsons Philosophie und der von Windelband und Rickert angebahnten fundamentalen Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte, nomothetischer und ideographischer Wissenschaft. Während aber die genannten Denker vor allem durch methodologische Betrachtungen zu dieser Unterscheidung geführt wurden, während der Gegensatz zwischen Natur und Geist ihnen als zu metaphysisch gefasst verwerflich erscheint, geht aus Bergsons Philosophie hervor, dass der Gegensatz zwischen Natur und Geschichte sich auf derjenigen zwischen Natur und Geist aufbaut, indem der Geist sich vor allem durch seine Dauer, seine Geschichte, seine Freiheit von der Natur abhebt. Und auf freie Wesen finden allgemeine Erklärungen kaum mehr Anwendung: die einfache Beschreibung des individuellen Lebens tritt immer mehr in den Vordergrund.

Auch zwischen Bergsons Theorien und denjenigen von Avenarius und Mach findet sich eine gewisse Ähnlichkeit.² Beide bestreiten den Wahrnehmungs dualismus, die wissenschaftliche Trennung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Welt; beide zeigen die Absurdität derjenigen

¹ W. Windelband, in seiner Einführung zu „Materie und Gedächtnis“ S. V/Vl. ² Auf diese Ähnlichkeit weist besonders A. Gurewitsch hin in seinem Aufsatz: „Die französische Metaphysik der Gegenwart“ (Arch. f.

Auffassung, welche im Gehirn den eigentlichen Sitz der geistigen Vorgänge sieht. Es ist aber wohl überflüssig zu betonen, wie weit die Anschauungen Bergsons in anderer Beziehung von denjenigen dieser Theoretiker der reinen Erfahrung abweichen.

Mit ihrem die Geltung eines Wahrheitskriteriums beanspruchenden Prinzip der Denkökonomie präludierten Avenarius und Mach auf die pragmatistische Strömung, die in den letzten Jahren auch ausserhalb ihres Heimatlandes Amerika so viele Denker mit sich reisst. Unsere Darstellung wird hoffentlich zur Genüge gezeigt haben, was wir schon in der Einleitung betonten, dass nämlich der Pragmatismus nur einen der beiden Pole von Bergsons Philosophie bildet. Die fundamentale Einsicht, dass unser ganzes Leben Tätigkeit ist, und dass das Wesen aller Lebensfunktionen, in erster Linie des Verstandes, nur unter diesem Gesichtswinkel recht begreiflich wird, kann kaum grossartiger zum Ausdruck kommen, als es bei Bergson geschieht.

Doch durch seine Theorie der Intuition, sowie dadurch, dass er in der Tätigkeit letzten Endes nur ein Mittel zur Intensivierung des Bewusstseins sieht, ergänzt Bergson den Pragmatismus und nimmt er zugleich einen wesentlich höheren Standpunkt ein. Er zeigt, wie die Wahrheit im tiefsten Grunde nicht am praktischen Erfolg gemessen werden kann, und wie wir eine wirkliche Erkenntnis erreichen können, wenn wir die Erfahrung an ihrer Quelle aufsuchen, oberhalb der Wendung, von wo an sie „menschliche Erfahrung“ wird.

Dieses Hinausgehen über die pragmatischen Tendenzen verhindert aber nicht, dass Bergson sich ihrem bedeutendsten Vertreter, dem amerikanischen Philosophen und Psychologen William James in seinen Bestrebungen nahe verwandt fühlt. Beide suchen den Weg zu einer wahrhaft empirischen Philosophie; James geht dabei von der introspektiven Psychologie aus, die er zu einer Philosophie erweitert; Bergson seinerseits fing mit einer Kritik des Zeitbegriffes der Mechanik an, und wurde dadurch, ohne es zu beabsichtigen, zu psychologischen Untersuchungen geführt. Er musste notwendigerweise dahin gelangen, sobald er die konkrete Wirklichkeit suchte, die unter den mathematischen Abstraktionen verborgen lag.¹

Dieses Suchen der konkreten, lebendigen Wirklichkeit, die-

¹ Vgl. *Revue Philos.*, 1905, S. 229 f.

se Wertschätzung der Seele, der „Lebensunruhe“, über die durchsichtige Klarheit des abstrakten Begriffs, scheint mir der tiefste Grundzug von Bergsons Denken; in diesem künstlerischen Irrationalismus, in dieser Romantik, die wohl durchaus dem ganzen Streben unserer Zeit entspricht, liegt zugleich seine Grösse und seine Einseitigkeit.

Bergson bringt uns kein abschliessendes System; er verriegelt nicht das Tor der Zukunft; nein, er reisst es weit auf und zeigt uns eine unendliche Verschiedenheit neuer Wege, neuer Ziele, neuer Möglichkeiten auch für die Metaphysik, diese „integrale Erfahrung“. Denn aus den Tiefen des Lebens schafft der göttliche Geist immer neue Wunder, und der Strom der Zeit reisst uns mit gewaltiger Wucht unaufhörlich einer ungeahnten Zukunft entgegen.

INHALTSANGABE

Seite

Bibliographie		2
EINLEITUNG		
Die neu-idealistischen Strömungen in Deutschland, England und Frankreich. Bergsons empirischer Spiritualismus		6
I. VERSTAND UND INTUITION		
Die Beschaffenheit unseres Verstandes		
Bergsons Stellung zu Kant. Verstand und Instinkt. Praktische Bedeutung des Verstandes. Richtung auf die Materie. Das Problem der Ordnung		12
Die Täuschungen des Verstandes		
Logische und dynamische Existenz. Pseudoproblem des Nicht-Seins. Sein ist Werden. Unfasslichkeit der Veränderung. Griechische Philosophie und moderne Wissenschaft		18
Die Intuition		
Unfassbar für den Verstand. Richtung auf das Leben. Umkehrung der Denkgewohnheiten. Relative und absolute Erkenntnis. Die wahre Metaphysik		25
II. RAUM UND ZEIT		
Praktische Bedeutung des Raumes. Räumlichkeit der Zahl. Die Zeit. Ihr schöpferischer Charakter. Ihr ungleichmässiger Rhythmus. Vergangenheit und Zukunft. Das Trughild der homogenen Zeit. Absolutheit und Unteilbarkeit der Bewegung. Die eleatischen Sophismen		30
III. MATERIE UND GEIST		
Alles fliesst. Materie und Geist entgegengesetzte Strömungen des Weltgeschehens. Schöpfung und Wachsen der Welt. Die Entropie. Das Wesen des Lebens. Der Sieg des Menschen. Bewusstsein und Freiheit		39
IV. AUTOMATISMUS UND FREIHEIT		
Das Innenleben und seine Beziehungen zur Kunst		
Die werdende Mannigfaltigkeit des Ich. Ihre Verschleierung durch das praktische Denken. Die Kunst. Der Rhythmus. Das Drama. Das Lustspiel. Das Lachen als Reaktion gegen den Automatismus		47
Die Intensität der Seelenzustände		
Falsche Anwendung der intensiven Grösse auf Wahrnehmung und Empfindung. Irrtum der Psychophysik		52
Die Willensfreiheit		
Die Freiheit als Tatsache des Bewusstseins. Der psychologische Determinismus. Möglichkeit und Vorherberechnung der Willensentscheidungen. Mathematischer und dynamischer Kausalbegriff		55
V. DER LEBENSSCHWUNG		
Mechanismus und Teleologie		
Leben ist Neuschöpfung. Mängel der mechanischen und der teleologischen Auffassung. Widerlegung der verschiedenen Erklärungsversuche. Die Einheitlichkeit des Organisationsaktes		62

Pflanze, Tier und Mensch	Seite
Die divergenten Entwicklungslinien und ihre gegenseitige Ergänzung. Anhäufung und Ausnutzung der Energie. Insekt und Wirbeltier	67
VI. LEIB UND SEELE	
Der Leib das Werkzeug der Seele. Absurdität der Parallelismustheorie	71
Die Wahrnehmung	
Idealismus und Realismus. Subjektive und objektive „Bilderwelt“. Beziehung zu unserer Handlungsmöglichkeit. Einwürfe. Kondensierende Funktion des Gedächtnisses	73
Das Gedächtnis	
Seine praktische Bedeutung. Körperliches und geistiges Gedächtnis. Traum- und Wachleben. Das Wiedererkennen. Wechselspannung zwischen Bewusstsein und Gegenstand. Worttaubheit und Aphasie. Das Gehirn ein Doppelklavier. Gehirn und Bewusstsein. Die reine Erinnerung. Körper und Gegenwart. Spannungszustände des Gedächtnisses. Entstehung der Allgemeinvorstellung. Erklärung der Assoziationsgesetze	79
KRITISCHE SCHLUSSBEMERKUNG	
Der Dualismus in Bergsons Denken. Historische Verwandtschaften. Einfluss in Frankreich. Kritik: 1. Reines und praktisches Erkennen. 2. Die Erkenntnis des Allgemeinen. 3. Kriterium der intuitiven Erkenntnis. 4. Wert der Problemstellung. 5. Wirklichkeit der homogenen Zeit. 6. Die Quantität im Seelenleben. 7. Mängel der Freiheitstheorie. 8. Die beiden Ordnungen. 9. Wahrnehmungstheorie. 10. Gedächtnistheorie.	
Bergsons Bedeutung für Deutschland. Seine Beziehung zum Pragmatismus. Schlusswort	92

SCHRIFTEN VON HENRI BERGSON

MATERIE U. GEDAECHTNIS. MIT EINFUEHRUNG
VON W. WINDELBAND, br. M. 8,—, geb. M. 9.50.

HERMANN GRAF KEYSERLING: Der Geist, der in Bergson waltet, ist bewundernswert. Bergsons Denken ist von einer Intensität, wie sie kein zweiter neuerer Philosoph von sich behaupten darf, von einer Intensität, die nur der ganz zu beurteilen vermag, der auf gleicher Bahn sich's selber hat sauer werden lassen. Seine Philosophie bedeutet vielleicht die originellste Leistung seit den Tagen Immanuel Kants.

Ich sagte, alle späteren Systeme wären in Kant gleichsam vorgebildet. Von Bergson gilt das nicht. Deshalb ist die Lektüre seiner Bücher so schwer: überall gilt es, die gewohnten Bahnen zu verlassen. Bergson geht nicht von abstrakten Prämissen aus, er beginnt am unmittelbaren Bewusstsein, am konkreten Leben. Die lebendige, schöpferische Dauer in der Zeit bedeutet den Angelpunkt seines Denkens. Ihm ist die Zeit kein Phantom der Anschauung, keine leere Form, ihm ist sie der eigentliche Stoff des Geschehens, die Essenz der Wirklichkeit.

Seines Erachtens kann es überhaupt keine Wissenschaft vom Leben geben, weil das Denken nur der Materie angemessen ist und jedem lebendigen Vorgang gegenüber versagt. So vermögen wir weder ein Entstehen noch ein Vergehen zu fassen, obgleich es sich jeden Augenblick ereignet. Bergson will eine Metaphysik begründen, die Ergänzung der Wissenschaft wäre. Er will das intuitiv ergreifen, was über den Verstand hinausgeht.

Wir sehen uns hier ohne Zweifel grossen Gedanken gegenüber. Bergson unternimmt nichts Geringeres als die einige Natursynthese, welche das Denken sprengen muss, als solche zu begreifen. Er will dem Leben unmittelbar an den Leib. Kant würde ihm einwerfen: er wolle schlechthin Transzendentes. Bergson erwidert ihm: schwimmen zu lernen ist nachweislich unmöglich, weil man sich zu diesem Behuf schon übers Wasser halten muss, was ja erst erlernt werden soll — und dennoch gelingt der Versuch.

EINFUEHRUNG IN DIE METAPHYSIK. Br. ca. M. 2.—.
DIE SCHOEPFERISCHE EVOLUTION (Erscheint 1910)

DRUCK VON MÄNICKE & JAHN IN RUDOLSTADT

